This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

~~299 j 14~~
~~262 h. 1~~

~~G. Pol. 2. 4~~

2.

~~General F. 17~~
~~261 ii 1~~
REP. M 1698

STATO E CHIESA

NEGLI SCRITTI POLITICI

DALLA FINE DELLA LOTTA PER LE INVESTITURE
SINO ALLA MORTE DI LUDOVICO IL BAVARO [1122-1347].

STUDIO STORICO

DI

FRANCESCO SCADUTO

GIÀ ALUNNO DELL' ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI.

FIRENZE.

COI TIPI DEI SUCCESSORI LE MONNIER.

1882.

Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento in Firenze
Sezione di Filosofia e Filologia.

PREFAZIONE.

Il professor P. Villari mi suggerì di fare uno studio su Marsilio da Padova. Esaminando l'argomento, mi trovai costretto a leggere tutti gli scritti politici anteriori del medio evo, perchè potessi comprendere il *Defensor Pacis;* e pensai che anche il lettore di un'esposizione di questo sistema, avrebbe sentito il bisogno analogo di essere prima informato intorno ai sistemi antecedenti. Per soddisfare al quale, mi si presentavano due vie: o premettere un riassunto dei medesimi; o farne addirittura un' esposizione occupandomi non solo di Marsilio da Padova, sibbene di tutta l'epoca *dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro* (1122-1347). Ma i riassunti, per quanto fatti bene, ordinariamente non riescono chiari se non per chi già conosce la materia: mentre in Italia gli scritti politici di quell' epoca non sono stati esaminati analiticamente e seriamente da nessuno;[1] in Germania, e in questi ultimi anni anche in Italia, si sono pubblicate delle buone monografie, ma nessun lavoro serio che abbracci tutta quell'epoca: l'eccellente libro del Riezler sugli *Oppositori letterari dei Papi al tempo di Ludovico il Bavaro*, come si vede dal titolo, si limita ad un periodo, quantunque contenga dei cenni sugli scritti politici anteriori. Considerando adunque che la sintesi delle teorie politiche dei secoli XII-XIV non è stata ancora fatta, e che quindi un riassunto non sarebbe bastato al lettore perchè potesse vedere nella giusta luce il sistema di Marsilio da Padova, mi decisi a trattare tutta l'epoca.

Allora mi si presentava il problema del metodo della trattazione, cioè se dovessi esporre largamente anche i fatti che occasionarono le teorie, o semplicemente accennarli: la prima via è stata seguita

---

[1] Vedi pag. 11, nota 3.

con successo dal Riezler; ma egli si è occupato soltanto del periodo di Ludovico il Bavaro, mentre io avrei dovuto raccontare la storia politica di più che due secoli: si aggiunga, che gli scritti sorti fra il concordato di Worms e Filippo il Bello non furono veramente occasionati da lotte reali, e quindi avrebbe giovato poco un'esposizione della storia politica di questo speciale periodo. Sicchè mi decisi ad accennare in un'Introduzione le istituzioni e il movimento politico del medio evo, e a semplicemente ricordare poi all'occasione i fatti, in mezzo ai quali sono sorti gli scritti. Così, supponendo già noti al lettore gli avvenimenti e limitandomi a richiamarglieli alla memoria, ho conseguito il vantaggio di presentare non interrotto alla sua mente lo sviluppo teorico successivo delle idee politiche e la concatenazione dei sistemi: al che credo non si sia atteso sufficientemente da coloro, che mi hanno preceduto in questi studi; onde ne ho fatto lo scopo principale delle mie ricerche. Quindi per le minute notizie biografiche e bibliografiche rimando alle opere generali, o alle speciali che citerò a suo luogo, e in singolar modo a quella del Riezler.

Esposta la ragione del presente lavoro, sento il dovere di attestare la mia gratitudine, oltre che al professor P. Villari, ai professori A. Holm, A. Del Vecchio, B. Malfatti, F. Tocco; i quali tutti mi sono stati larghi di libri, consigli, incoraggiamenti.

Firenze, giugno 1882.

STATO E CHIESA

NEGLI SCRITTI POLITICI DALLA FINE DELLA LOTTA PER LE INVESTITURE SINO ALLA MORTE DI LUDOVICO IL BAVARO [1122-1347].

I.

Introduzione.

§ 1. — *Condizioni del Diritto Pubblico medievale.*

Dobbiamo dare uno sguardo all' organismo dello Stato e della Chiesa nell' epoca (dalla fine della lotta per le investiture alla fine della lotta di Ludovico il Bavaro, 1122-1347) della quale esamineremo gli scritti politici, per rilevarne quei punti che servano a chiarirli, per vedere quanto i politici tenessero conto delle condizioni del loro tempo, quanto esse li aiutarono o avrebbero potuto aiutarli a sviluppare le loro teorie, quanto insomma le condizioni politiche sincrone influissero sulle dottrine: influenza che vedremo sarà pochissima, che anzi la teoria spesso più tosto che precedere lo sviluppo reale, gli resta addietro perchè non lo guarda.

Ormai la Politica comincia a diventare una scienza affatto speciale (esempio Bluntschli: *Die Politik als Wissenschaft*), ma questo carattere ancora non l' ha interamente raggiunto, ancora non viene insegnata nelle Università come disciplina a parte. È naturale adunque che nell' infanzia delle teorie politiche [1] le quali noi esamineremo, non abbiamo da trovare una scienza già ben definita, ma più tosto un complesso rudimentale di quelle scienze che oggi costituiscono il diritto pubblico, fondamento della politica, che sono specialmente il diritto costituzionale, l' amministrativo, l' internazionale, il penale.

Quanto al diritto *costituzionale* varie parti di esso si erano già sviluppate nella pratica medievale: nei secoli XIII e XIV in varie parti di Europa quasi contemporaneamente fu ammessa la rappresentanza dei Comuni liberi nel parlamento, pure il parlamento medievale rimaneva sempre una cosa ben diversa dall' odierno, il re era quegli che vera-

---

[1] Anzi spesso dovremo dire *scritti* più che *teorie*.

mente comandava. D' altra parte nei Comuni si era sviluppato il principio della sovranità popolare; ma il diritto elettorale era limitato ad una parte degli abitanti della città, non che essere esteso agli abitanti del contado: in oltre questa sovranità popolare spesso era esercitata direttamente, il principio della rappresentanza non era ben definito. Non facciamo un'analisi delle differenze tra le forme politiche dello Stato medievale e del moderno, perchè, lo ripetiamo, i politici del medio evo generalmente non deducono le loro teorie dalle condizioni reali della società del loro tempo, ma più tosto da principii aprioristici: dei raffronti particolari fra le teorie e le forme dello Stato sincrono e fra questo e l' odierno avremo occasione di farli nell' esporre le loro dottrine.

Del diritto *amministrativo* non possiamo dire lo stesso che del diritto costituzionale. L' organismo amministrativo nel medio evo era incomparabilmente meno complicato di oggi, le teorie di esso non sono veramente nate che ai nostri giorni: quindi gli scrittori medievali, che in generale discutono di principii e non di pratica, non si occupano quasi affatto del diritto amministrativo, che del resto ai loro tempi era molto semplice. Quindi possiamo dispensarci completamente dal mostrare in quale stato si trovasse.

Dobbiamo invece brevemente accennare alle condizioni del diritto *internazionale,* non tanto perchè siano state oggetto di studio dei politici medievali, quanto perchè ci danno la chiave della causa delle teorie imperiali.

Il principio dell' equilibrio europeo in tesi generale si può dire nato nel secolo XVI; prima non se ne avea se non qualche rudimento imperfettissimo. Invece nell' epoca di cui ci occupiamo ed in generale nel medio evo prevaleva in teoria il principio del predominio o dominio dell' imperatore universale o del capo di tutta la chiesa cristiana; in pratica il sistema dei pacieri, che pei regni solevano essere i papi, pei Signori o pei Comuni anche dei vescovi o degli abati o dei religiosi in genere che avessero acquistato fama per santità di vita. Idea di congressi internazionali, cui coperto fondamento è il mantenimento dell' equilibrio fra gli Stati, non se ne avea. La sostituzione dei pacieri spinti unicamente dalla loro carità, dallo zelo per la cessazione della guerra, era precaria, quantunque sempre rinnovantesi; non era ordinata ufficialmente: quindi il teorista, specialmente medievale, non poteva tenerne conto, dovea cercare qualche mezzo che stesse da sè, e credeva di trovarlo nella monarchia universale dell' imperatore o del papa. Questa teoria adunque nel medio evo avea la sua ragion d' essere, perchè mancava il principio dell' equilibrio, dei congressi internazionali: oggi avrebbe ragion d' essere solo in quanto i congressi internazionali si reputino insufficienti a dirimere i litigi fra gli Stati.

Ma il voto dei teoristi quale fondamento avea nella pratica? cioè sino a qual punto la monarchia universale dirimeva i litigi? — L' impe-

ratore soltanto quelli delle repubbliche e dei signori italiani, e non sempre; poi di raro, anzi generalmente non mai, quelli degli altri Stati: il papa spessissimo quelli dei regni dell' Europa occidentale, non che quelli dei Comuni e dei Signori d' Italia. Dunque il potere internazionale era esercitato molto più dal papa che non dall' imperatore, il vero monarca universale da questo punto di vista era più tosto il primo, che il secondo; quindi i sostenitori della monarchia universale del papato erano in un certo senso meno utopisti degli avversari.

Ma il papato, oltre che dirimendo i litigi, si rese benemerito[1] per misure umanitarie; abolì i barbari diritti del naufragio, dell' albinaggio, delle rappresaglie. Queste, ammesse e regolate dalla giurisprudenza di allora, rappresentavano il *nec plus ultra* dell' anarchia per mancanza di un ordinamento internazionale; la cui necessità non potea venir meno per la conclusione di trattati contro le rappresaglie (o commerciali in genere) fra alcuni Stati e specialmente fra Comuni o fra Comune e Signore; trattati che noi oggi ricerchiamo con tanta cura, mentre non ne fanno menzione i politici francesi che pur combattevano il principio della monarchia universale.

Le rappresaglie non avean luogo soltanto in caso di guerra dichiarata fra due Stati, ma erano autorizzate anche in tempo di pace contro quell' individuo o quella città su cui non si fosse potuto ottenere giustizia dal tribunale straniero; anzi quando lo Stato non avea tanta forza da fare eseguire le sue sentenze, accordava agli offesi le rappresaglie contro i suoi propri cittadini. Dunque le rappresaglie mostrano quali danni nascessero dalla mancanza di un principio ordinatore internazionale, non solo del diritto pubblico, ma anche del privato, in quanto erano concesse anche contro cittadini o città di altri Stati, coi quali si fosse e si continuasse ad essere in pace.

Quanto al diritto internazionale privato bisogna distinguere fra il commerciale, il civile e il penale. Del primo un vero codice, il *Consolato del mare*, non fu generalmente riconosciuto se non più tardi, nella seconda metà del secolo XIV. Rispetto al diritto civile, il bisogno di leggi internazionali era da una parte sentito meno di oggi, in quanto che si ammetteva il principio della legge personale; ma d' altra parte era sentito di più, in quanto che le legislazioni erano allora più difformi fra di loro, i giudici meno colti, onde spesso la difficoltà di trovarne tali che conoscessero anche il diritto di una delle parti che fosse straniera o che vivendo nello stesso Stato professasse legge diversa. E poi, prescindendo da questo, lo stesso sistema della legge personale presentava nella pratica molte difficoltà, lo

---

[1] Le osservazioni in contrario del Padelletti (*Roma nella St. del Diritto, Archiv. Giurid.*, vol. XII, anno 1874) sono in gran parte giuste, ma non distruggono questa proposizione fondamentale.

studio dell' eliminazione delle quali è stato il punto di partenza del diritto internazionale civile moderno. A tutte queste difficoltà nel diritto penale si aggiungeva quella gravissima, che proveniva dalla mancanza del principio di estradizione, mancanza resa tanto più calamitosa da ciò che il potere sociale era sminuzzato e quindi la facilità di passare i confini; principio poi fondamentalmente minato dall' altro del diritto di asilo, che impediva l' esercizio della giustizia penale dentro uno Stato stesso, e che dalle chiese e dai monasteri si estendeva in certo qual modo ai Signori ed allo Stato. Avea luogo talvolta l' estradizione, ma generalmente nei casi in cui oggi precisamente non si ammette, cioè nei casi politici, o in casi che interessassero fondamentalmente lo Stato.[1]

Un certo interesse, quantunque minore di quello pel diritto internazionale, ha per noi il diritto *penale* del medio evo, che mostra l' intonazione generale del pensiero di quell'età, e ci farà meglio comprendere certe idee di San Tommaso. Noi ci limiteremo ad accennare lo sviluppo della teoria sul fondamento del diritto punitivo, ed in ispecie sullo scopo della pena.

Il fondamento teorico del diritto si deve nel medio evo a due fonti, la collezione giustiniana e la Chiesa. Questa, com' era naturale, manifestava una tendenza umanitaria, in parte assolutamente nuova nella tradizione greco-romana, in parte appoggiata o desunta dal *corpus juris:* professò due grandi principii che poi hanno avuto così larga applicazione nel mondo moderno; che cioè la legge deve concepirsi non come il prodotto della forza, ma di una potestà giusta ossia conforme alla ragione; e che lo scopo della pena non è l' intimidazione, ma la correzione del reo:[2] lontano frutto dei quali principii sono in parte la rivoluzione francese, — che, facendo *tabula rasa* del passato contradittorio alla pura ragione, dichiara i diritti dell' uomo, — e il carcere penitenziario. Il ristabilimento dell' ordine sociale turbato, questo grande ideale di alcuni penalisti odierni, non veniva precisamente concepito dalla Chiesa come scopo della pena: ci erano troppi altri disordini da togliere prima che il delitto, oltre la guerra fra gli Stati, restasse l' unica causa del turbamento dell' ordine sociale, e quindi la punizione di esso potesse essere concepita come il ristabilimento del medesimo. E poi alla Chiesa premeva anzi tutto la salvazione delle anime, e quindi la loro correzione, molto più che questo mondo era considerato come semplice preparazione per l' altro, e non si avea una chiara idea dello Stato.

---

[1] Su questo argomento, vedi specialmente C. Pascali, *La estradizione dei delinquenti*, ec. Napoli, Vallardi, 1880.

[2] Vedi Pessina, *Elem. di Diritto pen.* Napoli, 1872, pag. 42, 44, 48, 182.

§ 2. — *Relazioni fra Stato e Chiesa.*

Accennate le condizioni del diritto pubblico nel medio evo, vediamo ora quali fossero in ispecie le relazioni fra Stato e Chiesa; sulle quali dobbiamo estenderci di più, perchè costituiscono la questione centrale del medio evo e delle teorie politiche di quell'epoca.

Nell'antichità greco-romana era mancata l'opposizione fra Stato e Chiesa, perchè era mancata una casta sacerdotale vera e propria, e perchè si era pensato all'oltretomba molto meno che nel medio evo. Si era concepito lo Stato come di polizia, non semplicemente negativo giuridico; ma lo scopo ultimo dell'uomo non si era veduto nel godimento della felicità oltremondana; l'ideale dell'uomo era stato la patria e la gloria, ed il filosofo, astraendo, lo avea trovato nell'attività guidata dalla riflessione,[1] non già come il filosofo teologo medievale nella contemplazione di Dio e nel Paradiso. Cioè lo Stato antico era di polizia nel senso moderno, vale a dire etico in quanto tende a render gli uomini buoni perchè siano felici non in un altro mondo, ma in questo anzitutto. Nel medio evo si perdette il concetto dello Stato, ma quando se ne trovava menzione nei Santi Padri e in Aristotele, vi si leggeva sempre di uno Stato etico: del resto, giacchè pel cristiano questo mondo non era che una preparazione per l'altro, era naturale che allo Stato si desse uno scopo etico, e non già nel senso antico e moderno, ma nel patristico e medievale, che cioè lo Stato avesse per iscopo principale quello di collaborare colla Chiesa per la salute delle anime.[2] Quindi l'autorità del primo è pure derivata da Dio, come quella

---

[1] Aristotile, *Etica*, I, 7.

[2] Ecco, per esempio, come si esprime Carlo Magno (Pertz, *Monum. Germ. Leges*, vol. I, pag. 53-4 e pag. 52 della 2ª ediz.): « Regnante domino nostro Jesu Christo in perpetuum. Ego Carolus, gratia Dei eiusque misericordia donante, rex et rector regni Francorum, et devotus sanctæ ecclesiæ defensor humilisque adiutor, omnibus ecclesiasticæ pietatis ordinibus, seu sæcularis potentiæ dignitatibus, in Christo domino deo æterno, perpetuæ pacis et beatitudinis salutem. Considerans pacifico piæ mentis intuitu, una cum sacerdotibus et consiliariis nostris, abundantem in nos nostrumque populum Christi regis clementiam, et quam necessarium est non solum toto corde et ore eius pietati agere gratias incessanter, sed etiam continua bonorum operum exercitatione eius insistere laudibus, quatenus qui nostro regno tantos contulit honores, sua protectione nos nostrumque regnum in æternum conservare dignetur. Quapropter placuit nobis vestram rogare solertiam, o pastores ecclesiarum Christi, et ductores gregis eius, et clarissima mundi luminaria, ut vigili cura et sedula ammonitione populum Dei per pascua vitæ æternæ ducere studeatis, et errantes oves, bonorum exemplorum seu adhortationum humeris intra ecclesiasticæ firmitatis muros reportare satagimini; ne lupus insidians aliquem canonicas sanctiones transgredientem, vel paternas traditiones universalium conciliorum excedentem, quod absit, inveniens devoret. Ideo magno devotionis studio ammonendi et adhortandi sunt, immo conpel-

della seconda. Però l'organo immediato di Dio è la Chiesa, è questa che detta le regole per la salvazione delle anime; lo Stato non deve fare altro che collaborare all'esecuzione di esse in quanto ci può esser bisogno della forza.[1] Quindi esso è un organo secondario della volontà divina, quindi la quistione se la sua potestà provenga direttamente o indirettamente da Dio: quistione che non si agita soltanto rispetto all'imperatore, ma anche riguardo ai re ed allo Stato in genere.

Se si ammetteva la derivazione mediata, allora nasceva un'altra quistione, cioè dei limiti sino ai quali potesse estendersi l'intromissione della Chiesa nello Stato; cioè, siccome questo ha uno scopo etico oltre al negativo, se l'intromissione dovesse restringersi al primo campo od estendersi anche al secondo: e nel primo caso, se si trattasse di un diritto solamente morale, od anche legale; cioè se, ove il capo dello Stato venisse meno all'adempimento dello scopo etico, la Chiesa potesse punirnelo, e se potesse punirnelo come individuo o come rappresentante dello Stato, cioè se scomunicandolo lo destituisse. Ma veramente allora non si concepiva che la maggioranza di uno Stato potesse esser contraria all'esecuzione dello scopo etico oltremondano, ciò sarebbe stato più tosto il fallo individuale del sovrano, e quindi il pontefice nello sciogliere i sudditi dal giuramento non avrebbe fatto altro che esprimere la loro volontà: ed infatti, supposti fedeli cristiani i sudditi, sarebbe stato illogico che un sovrano infedele comandasse a sudditi fedeli. — Quanto al secondo caso, cioè all'intromissione della Chiesa nel campo negativo dello Stato, vedremo molti papalini preten-

---

lendi, ut firma fide et infatigabili perseverantia intra paternas sanctiones se conteneant: in quo opere et studio sciat certissime sanctitas vestra nostram vobis cooperare diligentiam. Quapropter et nostros ad vos direximus missos, qui ex nostri nominis auctoritate una vobiscum corrigerent quæ corrigenda essent. Sed et aliqua capitula ex canonicis institutionibus, quæ magis nobis necessaria videbantur, subiunximus. Ne aliquis quæso, huius pietatis ammonitionem esse præsumtiosam iudicet, qua nos errata corrigere, superflua abscidere, recta cohartare studemus, sed magis benivolo caritatis animo suscipiat. Nam legimus in regnorum libris, quomodo sactus Josias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo, ad cultum veri Dei studuit revocare. Non ut me eius sanctitate æquiparabilem faciam, sed quod nobis sunt ubique sanctorum semper exempla sequenda, et quoscumque poterimus, ad studium bonæ vitæ, in laudem et in gloriam domini nostri Jesu Christi, congregare necesse est.» Il Friedberg, *Die Mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche.* Leipzig, 1874; *Erster theil,* pag. 25, dice che anche gli scrittori antipapalini riconoscevano che lo Stato non avesse uno scopo etico: ciò deve intendersi dopo Ildebrando e non in un modo assoluto.

[1] Nel medio-evo forse fu soltanto Enrico II d'Inghilterra, che nel 1159, in un momento d'ira osò dire che l'autorità del papa derivi dagli uomini, quella del principe da Dio: «Tu pro papæ authoritate ab hominibus concessa, contra dignitatem regalium authoritates mihi a Deo concessas; calliditate arguta niti præcogitas.» Mansi, *Concilii,* tomo XXI, pag. 856.

derla, perchè può essere un mezzo alla consecuzione dell' altro fine cioè dell' etico; quindi chiunque vuole può appellarsi dalle sentenze dei tribunali laici a quelli ecclesiastici. — Ma una volta ammessa l'intromissione della Chiesa nell' azione etica e negativa dello Stato, si procede anche più oltre: la Chiesa può non solo costituirsi in tribunale di appello rispetto ai tribunali laici, ma anche distruggere le cattive leggi laiche e dettarne essa in sostituzione o di sana pianta; e leggi che riguardino non solo il culto, ma qualunque branca dello Stato.

Guardiamo ora il rovescio della medaglia. I sostenitori della immediata provenienza della potestà del principe da Dio, non si limitano a negare l' indipendenza di quello dal papa sino a quando non leda gl' interessi religiosi, ma procedono oltre. Cioè, siccome lo Stato deve collaborare alla salvazione delle anime, perciò quando il principe veda che il papa governi male la Chiesa, allora egli ha il diritto, anzi il dovere di rimediarvi, convocando il concilio. Però anche costoro (eziandio Marsilio da Padova) non negano che ove il principe sia eretico, non possa più governare; ancora non si sapeva uscire dalle idee cristiane e dallo scopo etico-oltremondano dello Stato, e quindi non si concepiva che un principe potesse adempiere ai suoi doveri senza esser cristiano anche governando su cristiani, vale a dire che non ammettendo criticamente una religione, si possa ammetterla praticamente, rispettarla cioè ed anche farla diffondere come un mezzo di moralità; non si concepiva lo Stato senza professione di una fede speciale, non *professionista*.[1] Al più al più si faceva quistione dei segni più o meno manifesti dell' eresia, del previo consenso del popolo alla scomunica papale; cioè al più al più si voleva salvare la sovranità dello Stato, del popolo; ma non si supponeva punto che questo avesse potuto negare il suo consenso: teoria specialmente degli ultimi tempi dell' epoca di cui ci occupiamo, quando non solo si sviluppa il principio della sovranità popolare, ma anche si distingue profondamente lo Stato dalla Chiesa, in quanto questa non ha coercizione, e quindi è piuttosto una funzione che un potere.

Il fondatore del cristianesimo non avea punto inteso afforzarsi con un potere coercitivo nè contro lo Stato, nè contro gl' infedeli; ma il cristianesimo trionfante avea dimenticato le proteste di lui e dei suoi discepoli; e, per lo zelo di diffondere e tutelare la religione e in parte anche per interessi mondani, si era servito della coercizione contro gli eretici e poi anche contro lo Stato, giustificandosi specialmente col Vecchio Testamento e con interpretazioni anche del Nuovo talvolta bizzarramente arbitrarie. Ma la coercizione almeno non avrebbe dovuto procedere sino all' uccisione dell' infedele, perchè altrimenti non ci sarebbe

---

[1] Ockam nel suo Dialogo (Goldast, *Monarchia*, II, 880) ammette la possibilità di un imperatore infedele, ma come una pura ipotesi scientifica, non già pei motivi moderni.

stata più speranza di salvarlo: però, si diceva, egli avrebbe potuto infettare i fedeli, quindi bisognava togliere questa zizzania: così le leggi contro gli eretici [1] e gli Ebrei: così le persecuzioni specialmente contro questi ultimi. O pure gl' infedeli potevano insultare Gesù Cristo, come specialmente i Musulmani, ma anche gli Ebrei; e i fedeli non doveano sopportare questi oltraggi fatti alla divinità; onde le crociate. Qualche pio illuminato sente che la religione non deve adoperare la forza, ma non l' esprime interamente, [2] nè risolutamente e chiaramente. [3] Questa idea la vedremo nettamente annunziata soltanto nella prima metà del secolo XIV, da Marsilio da Padova.

Ammettendo che le due potestà derivassero entrambe immediatamente da Dio, c' era da discutere qual delle due fosse la maggiore. Il paragone del sole e della luna, anteriore a Ildebrando, veniva prima di lui addotto nel senso che il primo rappresentasse l' imperatore e la seconda il papa: [4] e così anche da Hugo Floriacensis [5] nel principio del secolo XIII. Ma con Gregorio VII era già prevalsa l' interpetrazione opposta, anche presso gl' imperialisti. Tuttavia, prescindendo da questo paragone, la quistione della maggiore grandezza della potestà ecclesiastica o della laica rimase sino alla fine dell' epoca di cui discorriamo. [6]

Ma anche concesso che l' autorità del principe venisse direttamente da Dio, e che l' imperiale fosse maggiore della papale, restando sempre lo scopo etico-religioso dello Stato, rimaneva pur sempre che il clero dovesse esser posto in condizioni tali da poter adempier bene al suo ministero; quindi, siccome l' esporne le colpe davanti ai fedeli, ne avrebbe diminuito la dignità e l' autorità, esso dovea avere un foro penale a parte. Ma non era neppur conveniente il veder litigare il clero per cose terrene, dunque anche un foro civile speciale. Ma se l' una delle parti litiganti è laica? Allora secondo taluni, dovendo sempre conservarsi il decoro dei ministri di Dio, la causa dovea andare al tribunale

---

[1] Vedi I. Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei.* Nelle *Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung.* Innsbruck, 1880. I Band, 2° Heft, pag. 177-226. Nota addizionale, pag. 430-1. — Julien Havet, *L'hérésie et le bras séculier au moyen-âge jusqu'au treizième siècle.* Nella *Bibliothèque de l'École des Chartes.* Année 1880, pag. 488 517, 570-607.

[2] Così San Bernardo si oppone alla persecuzione degli Ebrei, ma contemporaneamente predica la Crociata.

[3] Così San Bernardo esorta Eugenio III a non occuparsi del temporale; ma sostiene che, se la Chiesa non deve maneggiare essa stessa la spada, pure lo Stato ad ordine di essa deve sfoderarla per la medesima.

[4] Interpetrazione già data da Isidoro nella *Glossa alla Genesi* (citato da Giovanni di Parigi, in Goldast, *Monarchia*, II, 128). Vedi anche Malfatti, *La corte di Lorena nel IX secolo*, pag. 838; nella *Nuova Antologia*, sett. 1877.

[5] In Baluze, *Miscellanea*, IV, 43,

[6] Vedi per esempio Giovanni di Parigi, c. III, § 3, pag. 231.

ecclesiastico; ma altri opponevano che non bisognasse ledere i diritti dei terzi, e quindi la causa dovesse trattarsi da un tribunale laico, almeno se la parte laica non volesse adattarsi all'ecclesiastico: altri distinguevano se la parte laica fosse attrice o convenuta, e sostenevano che nel primo caso la competenza fosse del tribunale ecclesiastico, nel secondo del laico. In oltre ci sono alcune cause di laici nelle quali è interessata la morale, e quindi doveano, secondo le idee medievali, essere di pertinenza speciale della Chiesa: così fra le criminali quelle intorno all'eresia e alla magia, alla bestemmia, allo spergiuro, all'usura, alla bigamia, allo stupro, al sacrilegio, ec., e fra le civili quelle intorno ai matrimoni, alla legittimazione, alla dote, al testamento, al diritto di patronato, alle decime, ai patti confermati con giuramento o *fidei datione,* alle persone miserabili, ai crociati, ai Giudei.[1] Queste cause spesso erano complicate con altre di natura puramente laica, e vedremo i politici meno teorici occuparsi di questi così detti *casi misti.* — Quando si partiva da un altro ordine d'idee, che cioè il papato avesse il diritto d'intromettersi nell'azione negativa dello Stato, allora si diceva che non solo chiunque potesse appellarsi dai tribunali laici al pontificio, ma che questo appello si potesse fare anche nei tribunali ecclesiastici locali, anzi, quando le parti fossero d'accordo, potessero litigare davanti ai medesimi anche in prima istanza.

Anche ammettendo che la potestà del principe emanasse direttamente da Dio, pure, come abbiamo veduto, veniva considerata sempre quale uno strumento secondario. Si aggiunga che nel cristianesimo sin dai primi secoli,[2] e poi con Ildebrando[3] e colle sette,[4] veniva innanzi di quando in quando una certa tendenza contraria allo Stato: sicchè mentre da una parte si faceva una grande confusione fra questo e la Chiesa mescolandone i fini, la morale e il diritto; d'altra parte si faceva una profonda distinzione fra laici e chierici; i primi erano gli uomini del secolo, i secondi di Dio. Quindi tutto quanto riguarda i chierici è sacro, quindi le loro proprietà devono essere immuni dalle imposizioni dello Stato, le proprietà non solo degli enti giuridici, ma anche degl'individui. E come meglio salvare la propria anima, se non raccomandandosi alla preghiera degli uomini di Dio? quindi donazioni a chiese e monasteri. Ma il clero, perduto lo spirito del fondatore della religione, ambisce non solo ricchezza, ma anche potenza; ed acquista feudi. Ed allora chi ha su di esso maggior autorità il signore od il papa? prevale il carattere

---

[1] Vedi Friedberg, *De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint.* Lipsiae, MDCCCLXI, lib. II, § 3.

[2] Vedi per esempio Rénan, *Saint Paul,* pag. 475.

[3] Vedi Neander, *General history of the Christian religion and Church.* London, 1850 e seg., vol. VII, pag. 119.

[4] Neander, VIII, 291, 365.

ecclesiastico od il feudale? Così nasce la lotta per le investiture, che fu decisa più tosto in favore della Chiesa. Ma se il conte-vescovo è un uomo di Dio prima di essere un feudatario, egli non può macchiarsi le mani di sangue; perciò pretende l'esenzione dal servizio militare, ed infatti egli si astiene dal decidere giudizi criminali della sua contea, nei quali la pena comminata sarebbe la morte.

Abbiamo cercato di esporre nella loro storico-logica genesi le idee predominanti dell'epoca intorno alle relazioni fra Stato e Chiesa. Ma frattanto cominciava a sentirsi, prima che a nettamente concepirsi, l'idea dello Stato, e quindi noi la vedremo manifestarsi nelle leggi prima che nei libri, nella pratica prima che nella teoria, pratica in oltre di cui la teoria non si valse. È quasi solo Marsilio il politico che pel primo oltrepassa le leggi e le idee del suo tempo. Ma, per poter vedere nella loro giusta luce queste leggi, ed apprezzarne l'arditezza, bisogna rammentare che non ostante le eresie catara e valdese, l'intensità delle credenze religiose era sempre grandissima.

Federico II, siccome uomo spregiudicato in fatto di religione e penetrato del concetto della piena sovranità dello Stato, [1] sottomette il clero al foro laico tanto nelle cause civili quanto nelle criminali. — Un altro aspetto della quistione politico-religiosa ci presenta Luigi IX: egli, il pio re poi canonizzato, conciliò il più sincero sentimento religioso colla coscienza dei diritti sovrani dello Stato di fronte alla Chiesa; e dispose che i suoi giudici esaminassero, prima di farla eseguire, se la scomunica ordinata dalla Chiesa fosse giusta. Pure sotto il suo regno la Chiesa allargò in Francia la propria giurisdizione giudiziaria a danno della regia e della feudale; onde i baroni fecero una lega contro la medesima (1246) eleggendo quattro rappresentanti, i quali pel trionfo della causa comune disponevano di un centesimo della rendita fondiaria dei soci, e, nel caso che venissero scomunicati, se riconoscessero ingiusta la scomunica, doveano continuare a lottare (V. Matteo di Parigi, all'anno 1246). — Un altro re di Francia, Filippo il Bello, sostiene l'imponibilità dei beni ecclesiastici, e la *protesta del popolo di Francia*, quantunque provocata da lui, mostra come i ministri della Chiesa non fossero più per il popolo affatto sacri ed inviolabili.— Che l'affermazione dei diritti dello Stato non fosse propria soltanto di un principe di mente superiore, o della classe prepotente dei baroni, si vede dal trovarla anche in molti Comuni. I quali impongono i beni ecclesiastici, vietano alle comunità di acquistarne dei nuovi od oltre un dato limite, sanciscono la morte civile dei monaci, specialmente dei mendicanti. E se gli ecclesiastici ricalcitrano, lo Stato (specialmente i Signori e i Comuni) sa costringerli,

[1] Per influenza anche del Diritto Romano, come risulta dalla *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*.... par Huillard-Bréholles. Paris, 1864, passim.

adoperando una specie di scomunica, vietando cioè a tutti i sudditi di dar loro cibo, alloggio od altro.[1] Noi non parliamo di tanti diritti che sopra tutto i Signori si attribuivano abusivamente, in ispecie sotto il pretesto di avvocazia, e che spesso riguardavano obbietti puramente ecclesiastici; chi vuole li legga nel Friedberg,[2] il quale conclude il suo libro dicendo che non è vero che nel medio evo la Chiesa fosse più libera che dopo la Riforma: ma non bisogna dimenticare che essa non ha più quei privilegi che godeva allora, ed in generale sino al secolo scorso. — In fine ricordiamo l' abolizione dell' ordine dei *frati gaudenti*. Filippo il Bello, per impadronirsi delle ricchezze di esso, l' avea fatto accusare di eresia presso i suoi tribunali: dietro lagnanze del papa si costituisce un tribunale misto; Clemente V poi nel 1311 nel concilio di Vienna dichiara abolito quell' ordine. Dunque l' abolizione veniva palliata col motivo della fede, non con quello dei danni delle mani morte od altri moderni: inoltre era pronunziata dalla Chiesa e non dallo Stato.

§ 3. — *Periodi politici dell' epoca da esaminare.*

Essendo teorie politiche l' oggetto speciale di questo studio, non basta accennare in genere al movimento delle medesime durante il medio evo, come abbiamo fatto pel diritto pubblico; ma giova distinguere i varii stadi e determinare quelli su cui vertiranno le nostre ricerche.

Noi dunque esamineremo gli scritti politici composti dalla fine della lotta per le investiture, cioè dopo il trattato di Worms, sino alla fine della lotta di Ludovico il Bavaro col papato (1122-1347).[3] Una delle ragioni per cui abbiamo preso a considerare quest' epoca è la seguente. La storia del medio evo sino a Ludovico il Bavaro quanto a teorie politiche può dirsi che presenti due centri principali, cioè le investiture e la piena sovra-

---

[1] Vedi Laurent, *L'Eglise et l'Etat*, 1er partie, *Le Moyen-âge*. Bruxelles, 1858, pag. 48-68.

[2] *De finium*, etc., lib. II, § 8 e 9.

[3] Accenniamo alle differenze che passano fra il nostro e i lavori antecedenti di argomento analogo. — Giuseppe Ferrari nel suo *Corso sugli Scrittori politici italiani* (Milano, Manini, 1862) comincia dall' *Oculus Pastoralis*, che si crede scritto nel 1222, parla poi di San Tommaso, di Dante, ec.; non dice una parola di Marsilio da Padova, che è il più ardito ed il più originale dei politici medievali non solo d' Italia, ma di tutta Europa: il Ferrari non fa uno studio nè accurato, nè completo delle fonti dell' epoca da noi studiata; ha uno stile brillante, ma spesso di una luce falsa, così quando fantastica sui principii politici dell' autore dell' *Oculus Pastoralis* (*Op. cit.*, pag. 27-36). — Il Cavalli (*La Scienza politica in Italia*, nelle *Memorie dell' Istituto Veneto*, vol. XI e seg.), si propose di fare un' opera meno teorica e più completa occupandosi anche dei politici minori: ma anch' egli non parla di Marsilio da Padova: in oltre ha il difetto opposto a quello del Ferrari. Questi nel cercare le cause di una teoria politica spesso è fantastico, pure le ricerca, e mostra i rapporti che intercedono fra una teoria e l' altra: il Cavalli invece fa delle *Memorie*, come le intitola egli

nità dello Stato:[1] attorno a questi punti cardinali si sviluppano poi delle quistioni o secondarie o che sono esplicazioni di quelli. Il primo stadio ci è rappresentato dagli scritti sorti ai tempi di Enrico IV e di Enrico V, il secondo da quelli dei tempi di Filippo il Bello e di Ludovico il Bavaro:[2] i primi hanno maggiormente il carattere di polemiche,[3] le teorie in generale ci entrano per incidente, e sono più tosto accennate che sviluppate, ed accennate in quanto basti per sostenere il fatto: mentre nei secondi si ha quasi del tutto teoria (o intuizione) senza polemica su fatti speciali. Per questa, oltre che per altre ragioni, ci siamo decisi ad escludere i primi dal nostro studio, contentandoci di premettere i principii che si erano svolti durante la lotta delle investiture, per mostrare la connessione dei medesimi colle idee posteriori, e vedere a che punto fosse arrivata la quistione politico-religiosa.

Però tanto ai tempi di Enrico IV e di Enrico V, quanto in quelli di Filippo il Bello e di Ludovico il Bavaro, fu la lotta reale che diede occasione alla scritta, ciò che mostra come i dotti non rimanevan del tutto

---

stesso, le ha pubblicate successivamente in diversi anni, dal 1864 in poi, e considera ogni scrittore a sè, ne dà la biografia e fa l'esposizione del sistema senza mostrarne le cause e i rapporti coi sistemi antecedenti e susseguenti: si badi bene che io intendo giudicare soltanto la prima delle sue Memorie, che è l'unica che riguarda l'epoca esaminata nel nostro lavoro. — Nello stesso anno 1864, in cui si pubblicava la prima Memoria del Cavalli, veniva fuori il libro del Franck, intitolato: *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen-âge-Renaissance.* Paris, 1864. Vi si trovano esposte le cause e le relazioni delle varie teorie politiche, più positivamente che nel libro del Ferrari: vi è rilevata l'importanza della teoria di Marsilio da Padova: ma lo studio delle fonti è molto incompleto; sono esposte soltanto le teorie principali.— Finalmente nel 1874 il Riezler pubblicava il libro intitolato: *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers* (Leipzig). Egli fa una ricerca accuratissima delle fonti politiche, specialmente dell'epoca di Ludovico il Bavaro, ne dà una ricca bibliografia, ne fa un'esposizione minuta e fedele: ma studia poco il rapporto tra una teoria e l'altra, non dà una ricostruzione organica, logica dei sistemi. Questo è stato il nostro scopo principale, senza per altro trascurare gli anelli minori, le teorie di minore importanza: per mezzo dei referati o delle citazioni il lettore potrà vedere da sè stesso se le nostre ricostruzioni corrispondano veramente alle idee degli autori dei sistemi esposti. Per le edizioni, i codici ed altre notizie bibliografiche rimandiamo al libro del Riezler. — Nello stesso anno 1874 il Friedberg pubblicava il libro intitolato *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche* (Leipzig), nel quale dà le linee generali delle teorie politico-religiose del medio evo, fermandosi specialmente su Marsilio da Padova e Agostino Trionfo.

[1] Prima di Gregorio VII non esistono nel medio-evo delle vere teorie politiche. L'imperatore bizantino, e poi l'imperatore del sacro romano impero, fu considerato come superiore alla Chiesa in quanto approvava l'elezione del papa, convocava i concilii ecumenici, sorvegliava la disciplina dalla Chiesa.

[2] La lotta di Enrico VII di Lussemburgo si estinse presto: è incerto se la sua spedizione abbia occasionato gli scritti politici di Dante e di Engelbert.

[3] *Streitschriften* li chiama Giesebrecht che ne dà il catalogo nella sua *Geschichte der D. Kaiserzeit*, Band III, s. 1143 e 1193, 4e auflage.

indifferenti alla vita politica: ma questo può affermarsi specialmente per la seconda epoca, giacchè nella prima una parte dei dotti polemisti erano nello stesso tempo persone ufficialmente locate e quindi interessate personalmente, oltre che scientificamente; mentre nella seconda epoca abbiamo dei professori (es. Giovanni di Parigi, Marsilio da Padova) che scendono in lizza, e pare, sino ad un certo punto, per amore della verità.

Fra Enrico V e Filippo il Bello c' è uno spazio di un secolo e mezzo (1125-1258), durante il quale l' attività delle teorie politiche è molto minore, quantunque non fossero mancate delle occasioni, come le lotte di Arnaldo da Brescia, di Federico I, e di Federico II. Della prima sfortunatamente non rimangono monumenti scritti. Della seconda non ci resta altro che la lettera mandata dai Romani a Corrado III e la relazione dell' ambasciata al Barbarossa, nelle quali pretendono di aver ancora il diritto di conferire l' impero. Ma, prescindendo da tali utopie, gli studi erano in quest' epoca molto più progrediti che non al tempo della lotta per le investiture: vero è che Federico I è un uomo incolto, ma egli mostra amore per la storia, per le lettere, e dà allo zio Ottone di Frisinga l' incarico di raccontare le sue gesta; perchè non lo incaricava più tosto di scrivere un trattato politico col quale difendere le proprie idee?[1] Federico II poi era un uomo coltissimo, teneva molti letterati alla sua corte; eppure a nessuno di essi fece scrivere un trattato in suo favore: perchè? La ragione può sino a un certo punto trovarsi nei termini essenziali della quistione fra il papato e l' impero in questi tempi. Federico I non lotta col papato tanto per un principio generale, quanto per una questione di fatto, la proprietà dei beni della contessa Matilde specialmente: quistione di fatto che avrebbe potuto dar luogo ad una disputa orale o scritta di diritto ereditario in materia feudale-ecclesiastica, più tosto che ad una teoria politica. Vero è che sotto Federico I si presenta pure la quistione se la potestà imperiale provenga direttamente o indirettamente da Dio; ma questa per allora rimase di second' ordine, il papa cedette su questo punto spiegando una frase di una sua lettera e negando quello che avea affermato il suo legato, e non si fece più caso di questa vertenza. Del resto il Barbarossa, se avea il selvaggio orgoglio di protestare che la sua autorità non dipendeva da nessun altro che da Dio, pure non possedeva affatto quella superiorità e indipendenza di spirito del suo grande nipote Federico II, che a Gerusalemme si incoronava da sè stesso in una funzione militare e contro gli ordini del papa. Il Barbarossa invece sarà stato convinto che l' incoronazione non potesse aver luogo se non per le mani di un uomo di

---

[1] Le lettere nelle quali Federico I minaccia di fare uno scisma, di render Treveri rôcca di Pietro, ec., sono spurie. Vedi Hefele, *Conciliengeschichte*, 5 vol. Freiburg, 1862, pag. 187-191.

Dio, ed egli protesta pel papato quale funzione il più grande rispetto, come lo dimostrò realmente nel concilio di Pavia, dove al suo antipapa Vittore IV spontaneamente prestò tutti quegli onori, che poi fu obbligato a prestare in Venezia ad Alessandro III.

L'oggetto della quistione di Federico II era pure di una natura particolare, cioè che cedesse il regno di Sicilia perchè avea ottenuto l'impero, e andasse alla crociata, giusta il giuramento prestato ad Innocenzo III. Qui adunque c'era una vertenza sul dovere o no attenere una promessa confermata con giuramento; la quistione si presentava più tosto sotto l'aspetto di un caso di coscienza. Quando poi Federico venne scomunicato, lo fu specialmente come eretico, ed egli allora protesta di non esserlo e si appella ad un concilio. Oltre alla posizione dei termini della quistione, un'altra ragione potrebbe addursi per ispiegare perchè Federico non fece scriver trattati in sua difesa, cioè quella che egli stesso ed il suo organo Pier della Vigna mandavan fuori delle lettere, delle proteste od altro, le quali, se non aveano la forma di trattati, pure sostenevano le ragioni dell'imperatore anche con una certa larghezza di dimostrazioni. In questi scritti Federico II dalla sua quistione particolare assorgeva a principii generali, affermando l'immediata provenienza della potestà del principe da Dio, l'indipendenza dello Stato dalla Chiesa, anzi invitava i principi d'Europa a cooperare per mantenerla. Sicchè la quistione di Federico II, non ostante che il punto di partenza fosse d'indole particolare, nel suo sviluppo offriva l'addentellato a quistioni generalissime, che avrebbero potuto dar luogo a trattati politici veri e propri: tuttavia non li troviamo non solo nel partito imperiale, ma neppure nel papale. Nè a spiegare questo fatto basta dire che la lotta scritta fosse sostenuta dai capi stessi, l'imperatore e i papi; giacchè questo era accaduto anche ai tempi di Enrico IV e di Enrico V, dovea accadere eziandio in quelli di Filippo il Bello e di Ludovico il Bavaro, senza che perciò mancassero i trattati. Noi lasciamo ad altri la spiegazione di questo fenomeno; ci basti l'averlo notato.

Dunque le poche teorie sorte da Enrico V a Filippo il Bello presentano una caratteristica diversa da quella delle altre dei tempi di Enrico IV ed Enrico V e di Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro, cioè nè sono polemiche, nè sono state occasionate da una lotta reale, ma sono scritte con serenità scientifica.

§ 4. — *Stato della quistione politico-religiosa alla fine della lotta per le investiture.*

Dato un sguardo generale alle condizioni del diritto pubblico nel medio evo, determinato l'argomento del nostro lavoro e i caratteri più prominenti delle opere dei due grandi periodi di scritti politici e del-

l'altro che possiamo chiamare di transizione, accenniamo ora i principii svoltisi anteriormente all'epoca che noi esamineremo, cioè durante la lotta per le investiture. Non faremo un'esposizione generale di quelli della parte imperiale e della papale, perchè l'evoluzione generale già l'abbiamo esposta parlando delle relazioni fra Stato e Chiesa, ed a noi poco interessa la quistione speciale delle investiture, perchè essa non entra più nell'epoca che dobbiamo studiare. Dunque esporremo soltanto i principii più arditi e più speciali dell'uno quanto dell'altro partito.

Cominciamo dai papalini. La quistione fra Stato e Chiesa era posta diversamente che nell'epoca da studiare, non solo perchè l'oggetto principale erano le investiture, ma anche perchè i papalini talvolta accennavano a rappresentare lo Stato in un modo diverso di come fecero poscia; cioè a rappresentare la potestà dello Stato non come derivata da Dio quantunque mediatamente per mezzo del papa, ma dal diavolo. Abbiamo accennato come una tale tendenza si trovasse nel cristianesimo sin dalle sue origini; tendenza che proveniva non solo dalle persecuzioni dello Stato contro la nuova religione, ma anche dal disprezzo della medesima per le cose mondane: a svilupparla poi si aggiunsero le numerose dottrine settarie, che, passate dall'oriente in occidente, quivi durarono sino verso il XII secolo, cioè le dottrine dualistiche dei principii del bene e del male. Ma Ildebrando, quantunque non privo di sinceri sentimenti religiosi ed anche un po' superstiziosi, pure molto probabilmente si serviva di questo concetto che la potestà dello Stato sia di provenienza diabolica, più tosto come di un'arma da guerra, anzi che come di una sua vera convinzione. Ed infatti qualche volta[1] dice in modo assoluto che lo Stato è di origine diabolica, altre volte[2] che la potestà dei principi è diabolica se non è consacrata dalla Chiesa. Checchè ne sia, certo si è che i papi smessero ben presto questo principio, sostenendo il quale non avrebbero potuto venire a nessun accordo collo Stato; esso non ricomparisce se non pallidamente nell'epoca che studieremo di proposito.

I Gregoriani adoperano come arma di partito un altro concetto, che più tardi verrà similmente smesso, cioè la sovranità del popolo, ben inteso che sia subordinata alla Chiesa.[3] La quale accarezzava questo concetto in occasione della deposizione di Enrico IV e della remissione di una nuova elezione ai principi tedeschi, per indebolire il re di Germania scalzando il principio ereditario;[4] al quale, già penetrato

---

[1] Jaffé, *Bibliotheca*, II, 457.

[2] Idem, ibidem, pag. 459.

[3] Vedremo ricomparire questo concetto nel secolo XIV in Pietro Paludano, ma per altre ragioni e probabilmente per influenza di Marsilio da Padova.

[4] « Hoc etiam ibi (nell'assemblea dei baroni in Forchheim nell'anno 1077) consensu communi comprobatum, Romani pontificis auctoritate est corroboratum, ut regia potestas nulli per hereditatem, sicut ante fuit consuetudo, cederet, sed filius

nella coscienza di tutti, invece tenevan fermo gli Enrichiani. Manegold di Lautenback arriva a sostenere il concetto del patto sociale, al quale quando i principi non si conformino, i sudditi hanno il diritto di deporli: intuizione (non dimostrazione) sembrata troppo ardita allo stesso partito gregoriano.[1] Così per condizioni storiche speciali ci accade di trovare presso il partito papalino quelle ardite idee che poi saranno sviluppate e sistemate da un sostenitore della piena sovranità dello Stato, Marsilio da Padova. Tuttavia il principio della sovranità popolare nella Chiesa non cessò del tutto dopo la condizione storica speciale di Enrico IV; se in generale la Chiesa poi ammette che la potestà del principe venga da Dio, quantunque indirettamente; pure Herveo, scrittore interamente papalino, affermerà [2] che essa ha il suo fondamento nella volontà del popolo, a differenza della pontificia che l' ha in Dio, e quanto alla sua istituzione e quanto alla sua collazione; che del principato può dirsi che la istituzione (non mai però la collazione) provenga da Dio soltanto nel senso che Dio vuole che ci sia un ordinamento nel mondo.

Delle idee ardite troviamo anche nel partito antipapale, così la negazione del primato della sede di Roma fatta da un prete nel sinodo anti-gregoriano di Quedlimburg e per iscritto da un cardinale scismatico, ma senza trovar eco nel loro stesso partito.[3] Il quale però si opponeva fieramente al sistema centralizzatore di Gregorio VII, volendo rispettati i diritti dei metropoliti e dei vescovi: [4] quistione che si prolungherà anche durante il periodo che noi esamineremo. Infatti Herveo nel secolo XIV scrive un trattato appositamente per dimostrare la dipendenza *correctionis* dei vescovi del papa.

Del resto il partito antipapalino è ben lontano dall'annunziare o sviluppare quelle idee che sosterrà nella nostra epoca (1122-1347). È vero che distingue papa da Chiesa, e vuole che se non questa, almeno quegli stia subordinato allo Stato, [5] che il clero debba limitarsi a guidare e ordinare la Chiesa senza mescolarsi negli affari dello Stato, [6] che il capo di questo sia un fedele di condizione eccezionale, eletto da Dio, e quindi

---

regis etiam si valde dignus esset, potius per electionem spontaneam, quam per successionis lineam rex proveniret; si vero non esset dignus regis filius, vel si nollet eum populus, quem regem facere vellet haberet in potestate populus. » Mansi, *Concilii*, tomo XX, pag. 95.

[1] Vedi Floto, *Kaiser Heinrich der vierte*. Stuttgart und Hamburg, 1856, Band. II, s. 151-155, 299-303 e Giesebrecht, *Ueber Magister Manegold von Lautenbach*, nei *Sitzungsberichte der Königl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München*, 1868, II, Heft II.

[2] Pag. 7, del suo trattato *De Potestate papæ*, ediz. Parigi, 1506.

[3] Ewald, *Walram von Naumburg*. Bonn, 1874, pag. 64.

[4] Idem, ibidem, pag. 67-70.

[5] Id. ib., pag. 63.

[6] Id. ib., pag. 70.

il papa non possa scomunicarlo e deporlo;[1] ma sono delle affermazioni più tosto che delle dimostrazioni, e spesso sono isolate e non trovano eco in tutto il partito: il quale del resto non solo sostiene il regno ereditario — molto più che i Gregoriani adoperavano per astuzia di guerra i concetti dell' elezione e della sovranità popolare —; ma perviene all' ubbidienza passiva, giacchè essendo il principe eletto da Dio, non può esser deposto dai sudditi,[2] nè dalla Chiesa ancorchè cada nell' eresia;[3] e, per sostenere l' ereditarietà del regno, lo si paragona a quella di una proprietà.[4] Gli anti-gregoriani stessi[5] non escono dal concetto dello Stato etico-religioso;[6] sostengono che la Chiesa non debba mescolarsi negli affari dello Stato, che ci debba essere una linea di separazione fra la competenza dell' una e quella dell' altro, ma non la tirano, non la determinano specificando:[7] in oltre talvolta cadono in inconseguenze.[8]

Il metodo e i mezzi di prova sono quelli stessi che poi nella nostra epoca troveremo più sviluppati, meglio definiti e gli ultimi accresciuti di Aristotele e del *Corpus juris*. Quanto al metodo notiamo che talvolta si negano certi passi citati dagli avversari, o se ne dà un' interpretazione diversa, non di rado affatto arbitraria e fondata sul supposto che il lettore non avesse l' agevolezza di leggere lo scritto dell' avversario. Si distingue, quantunque poco chiaramente, la *quaestio juris* dalla *quaestio facti*, in quanto si sostiene che le istituzioni dei tempi degli apostoli non siano applicabili a tempi tanto posteriori e diversi quali erano quelli dei disputanti.[9] Si fa la critica della validità di qualche libro ecclesiastico (i Macabei), sul quale però la Chiesa non si era pronunziata. — Le fonti poi sono la Bibbia, i Santi Padri, il Decreto; non il Diritto romano,[10] nè il feudale, non la *Politica* di Aristotile che ancora non si conosceva. E alla citazione delle fonti si annette molta importanza, perchè si insiste sulla errabilità del giudizio umano,[11] naturalmente più degli autori della nostra epoca (1122-1347). Gregorio VII mette una stabile pietra

---

[1] Ewald, *Walram*, ec., pag. 73.

[2] Id. ibidem, pag. 75.

[3] Id. ib., pag. 74.

[4] Id. ib., pag. 76.

[5] Metto fra questi anche Walram, quantunque egli si presenti come conciliatore, Ewald, pag. 67.

[6] Ewald, *Walram*, ec., pag. 65.

[7] Id. ibidem, pag. 81.

[8] Id. ib., pag. 79.

[9] Id. ib., pag. 48.

[10] Del poco valore di qualche sporadica menzione di esso, ne conviene anche il Bezold, *Die Lehre von der Volkssouveränität Während des Mittelalters*, nell' *Historische Zeitschrift herausgegeben von Sybel*, 1876, Viertes Heft, specialmente, pag. 330.

[11] Ewald, pag. 49. — Così Manegold di Lautenbach: « Ut omnia dicens pene ipse nihil videar dixisse, qui non proprias, sed aliorum sententias duxi congerendas. » Presso Giesebrecht, *Memoria* cit., pag. 321.

per la teoria dell' infallibilità del pontefice, rilevando da una parte quanto il giudizio umano sia debole di fronte al divino, ma affermando dall' altra che questo si manifesti al papa. [1]

Quantunque gli scrittori politici non conoscessero le fonti del Diritto Romano, pure trovavano riprodotti nel Decreto alcuni titoli delle Istituzioni e del Digesto sull' essenza dello Stato, specialmente la distinzione fra *jus naturale*, *jus gentium* e *jus civile*, la quale poi vedremo trasformata da San Tommaso. Nei Santi Padri trovavano dei passi che accennano a comunismo e specialmente in Sant' Agostino il concetto Ciceroniano dello Stato come *res populi*, e che le leggi devono essere conformi alla ragione. [2] Quanto poi alla Bibbia giova notare che i papalini ordinariamente citano di più il Vecchio Testamento dove c' è delle idee teocratiche, mentre gli antipapalini il Nuovo, dove si trova nulla o poco che giustifichi le pretese della Chiesa e del papato: [3] stacco che si farà più grande nell' epoca che noi considereremo.

---

[1] Ewald, pag. 50.
[2] Bezold, 331-3.
[3] Vedi Neander, *Op. cit.*, VII, 123, 130, 134, 149; IX, 56.

II.

Periodo di transizione: dalla fine della lotta per le investiture sino a Filippo il Bello.

§ 1. — *San Bernardo* (1150 circa).

Il primo scrittore che ci si presenta nel periodo di transizione è San Bernardo. Ma egli, non che darci un sistema politico, neppure si occupa di proposito di politica; noi dobbiamo desumere le sue opinioni da varii passi sparsi qua e là, specialmente nel *De Consideratione*: fa d'uopo raccoglierli, perchè l'abate di Chiaravalle ebbe una grandissima importanza nel suo tempo ed in appresso, i suoi libri corsero per le mani di tutti, e quindi le sue opinioni politiche esercitarono dell'influenza, come si può desumere dalle frequentissime citazioni negli scrittori posteriori. In generale nel medio evo non si nominavano gli scrittori che fossero vissuti in tempi relativamente recenti; ma San Bernardo quantunque stia alle porte, per così dire, della nostra epoca, tuttavia portava l'aureola della santità, e quindi viene spesso citato dai politici di cui parleremo.

Egli adunque ammette che ogni potestà viene da Dio, anche le inferiori, [1] ma non determina se quella dei vescovi e dei principi provenga direttamente da Dio o mediatamente dal Papa. [2] Dice che al Papa spettino entrambe le spade, la spirituale e la temporale, delle quali la prima la maneggia egli stesso, la seconda invece è da sfoderarsi *forse* a suo comando, ma non da lui: [3] qui c'è in germe quella distinzione che poi nel secolo XIV faranno il Trionfo e il Pelagio fra potestà di *institutio et*

---

[1] *De consideratione*, c. III, Goldast (*Monarchia S. Romani Imperii seu tractatus de iurisdictione imperiali.* Hanoviae et Francofurdiae, 1611 vol. 3.) II, 82: « Non ergo tua (del papa) sola potestas a Domino; sunt mediocres, sunt et inferiores. »

[2] Sulla derivazione immediata della potestà dei vescovi da Dio abbiamo nell'Introduzione, § IV, pag. 16, citato Herveo.

[3] *De consid.*, IV, pag. 83: « Dracones, inquis, me mones pascere et scorpiones, non oves: propter hoc, inquam, magis aggredere eos, sed *verbo* non *ferro*. Quid te denuo usurpare gladium tentes, quum semel jussus es ponere in vaginam? quem tamen qui tuum negat, non satis *mihi videtur* attendere verbum Domini dicentis sic « converte gladium tuum in vaginam. » Tuus ergo et ipse, tuo *forsitan* nutu, etsi non tua manu evaginandus. .... Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exercendus: ille sacerdotis, is militis manu: sed sine ad nutum Sacerdotis, et jussum Imperatoris. »

auctoritas e potestà di *executio:* ma è espressa molto confusamente e indeterminatamente, ed è lasciato indeciso se la potestà di esecuzione i principi la ricevano dal Papa.[1] Similmente San Bernardo intuisce ed annunzia quel principio che più tardi sarà sviluppato e chiarito dagli scrittori francesi e poi anche da Marsilio e da altri, che non sempre un ufficiale superiore ha soggetti gli ufficiali inferiori, ma, come distingueranno più chiaramente i politici sopra menzionati, bisogna vedere se sono ufficiali dello stesso o di diverso genere.[2]

San Bernardo riconosce la necessità degli appelli dai tribunali laici al Papa, però non ne parla come di un diritto della Chiesa di fronte allo Stato, ma semplicemente come di un' istituzione utile pel buon andamento della giustizia in genere, istituzione da sfrondare degli abusi che vi si sono abbarbicati.[3] Egli non si preoccupa di un' opposizione fra Stato e Chiesa, vuole che essi vadano di accordo e si rispettino reciprocamente:[4] e quel che dice dell' Imperatore, lo dice anche dei Re.[5]

Nell' ultimo libro *De Consideratione* intuisce in altro modo lo Stato; lo Stato in genere proverrebbe dalle *Potestates*, e l'amministrazione dalle *Dominationes.*[6] *Potestates* e *Dominationes* che sono due classi degli es-

---

[1] Del resto in altri passi pare che l' autore si contradica. Così *De Cons.*, II, 74: « sonans tibi (scil. Eugenio papae) episcopi nomen non *dominium*, sed *officium*.... Quod (Petrus) habuit, hoc dedit (ai successori); sollicitudinem ut dixi super Ecclesias. Numquid dominationem? audi ipsum: « non dominantes, ait, in clero; sed forma facti gregis. » Et ne dictum sola humilitate putes, non etiam veritate, vox Domini est in Evangelio: « Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur: » et infert: vos autem non sic. » etc.

[2] *De Consideratione*, III, 78: « Quid inquis? non negas praeesse, et dominari vetas? plane sic quasi non bene praeest, qui praesit in sollicitudine. Numquid et villa, villico; et parvus Dominus subiectus est pedagogo? » — Questo passo è citato nell' ultima pagina della *Questio de potestate papae*, ediz. Parigi, 1506: potremmo moltiplicare gli esempi di autori che citano varii passi politici di San Bernardo.

[3] *De Consideratione*, III, 88: « Fateor grande et generale mundo bonum esse Appellationes, idque tam necessarium, quam solem mortalibus, » etc. Insiste molto sugli abusi degli appelli.

[4] *Epistola ad Conradum*, Goldast, II, 67: « Non veniat anima mea in consilio eorum, qui dicunt vel imperio pacem et libertatem Ecclesiarum, vel Ecclesiis prosperitatem et exaltationem Imperii nocituram. Non enim utriusque institutor Deus in destructionem ea connexuit, sed in aedificationem. » In un'altra epistola allo stesso pure a pag. 67: « Legi quippe: « omnis anima potestatibus sublimioribus subdita est: et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Quam tamen sententiam cupio vos, et omnimodis moneo, custodire in exhibenda reverentia summae et Apostolicae sedi, et Beati Petri Vicario. » Vedi anche l'*Epist. ad Lotharium*, pag. 66.

[5] Quanto all' impero, in un' epistola a Corrado, pag. 67 dice: « Nonne ut Apostolica sedes ita et caput Imperii Roma est? » Ma è un' espressione tradizionale, vaga, molto più che in Dante; non intende che l' imperatore debba risiedere in Roma. — Pag. 68: « Imperator vel Rex. »

[6] *De Consideratione*, V, 94: « Putemus principatus his quoque praelatos, quorum moderamine et sapientia omnis in terris principatus constituitur, regitur,

seri che, per così dire, fanno parte del corteggio di Dio. Però questa concezione in fondo si riduce all'altra sopra accennata della provenienza da Dio; giacchè tutti gli esseri che fanno parte del corteggio di lui, ricevono dal medesimo i propri poteri. [1]

Come si vede da quanto abbiamo detto, San Bernardo non ha delle idee politiche nè sviluppate nè chiare. L'abbiamo tratte specialmente dal *De Consideratione ad Eugenium*, che fu scritto verso la metà del secolo XII. [2]

§ 2. — *Giovanni di Salisbury* (1159).

Giovanni di Salisbury parla di politica più ampiamente di San Bernardo, ma senza criteri sodi. Estrarremo le sue opinioni dal *Policraticus*, una specie di zibaldone, che pare scritto nell'està del 1159. [3] Egli sostiene che ogni potestà proviene da Dio, [4] e non nel senso formalistico nel quale più tardi San Tommaso e specialmente Durando da San Porciano cioè escludendo ogni idea di divinità o di assistenza divina nel principe. Infatti dice che senza dubbio ci deve essere qualcosa di divino nei principi, giacchè gli uomini si sottomettono ai loro comandi, e si lasciano decapitare, e temono per impulso divino. [5] Insomma le famiglie reali sarebbero quasi prescelte da Dio, e infatti ai figli appartiene la successione nel regno per privilegio di promessa divina e per diritto di famiglia. [6] Pertanto chi resiste alla potestà, resiste agli ordini di Dio, presso il quale è l'autorità di conferirla, e, quando il voglia, di levarla o di diminuirla. [7]

Il Principe poi è superiore alla legge (*legis nexibus.... absolutus*),

---

limitatur, transfertur, mutilatur. Putemus dominationes adeo cunctis supereminere praefatis ordinibus, ut respectu horum caeteri videantur omnes administratorii spiritus, et ad istos tanquam ad Dominos referri regimina principatuum, tutamina potestatum, operationes virtutum, » etc.

[1] *De Consideratione*, V, 95: « Haec omnia contulit illis spiritibus ipse qui condidit illos, unus atque idem summus spiritus, dividens singula prout voluit, haec operatur in illis, haec dedit operari et illis, sed aliter. »

[2] Lib. III, pag. 83: « quam quartus annus est, ex quo datum mandatum audivimus.... » dice parlando del concilio di Reims, che fu tenuto nel 1148. Vedi Fleury, *Storia ecclesiastica* agli anni 1149, 1150, 1152.

[3] Vedi Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis*, Leipzig, 1862, pag. 123-24.

[4] Johannis Saresberiensis, *Policraticus*, Amsterdami 1664, pag. 209.

[5] Id. ibidem, pag. 209: « Procul dubio magnum quid divinae virtutis declaratur inesse principibus, dum homines nutibus eorum colla submittant, et securi plerumque feriendas praebent cervices, et impulso divino quisque timet, quibus ipse timori est.... Omnis enim potestas a dominio Deo est. »

[6] Id. ib., pag. 266: « Privilegio divinae promissionis, et jure generis debetur successio liberorum. »

[7] Id. ib., pag. 209.

però, come direbbe San Tommaso, non alla naturale ma soltanto alla scritta, cioè non in un senso capriccioso, « non perchè gli sien lecite le cose inique, ma perchè egli, non per timore della pena, sì bene per amore della giustizia, deve esser giusto, procurare il bene dello Stato e in ogni altra cosa preferire il commodo del publico alla sua privata volontà. Ma chi negli affari pubblici parlerà di volontà del Principe, quando in essi egli non può voler altro, se non ciò che la legge o l'equità o l'utile comune consiglia? »[1] « Nè tuttavia gli sottraggo la dispensazione dalla legge, ma non si possono rimettere al suo arbitrio i fatti che devono necessariamente comandarsi o proibirsi. Quindi soltanto in quelli che non sono fissi (*mobilia*), si ammette la dispensazione dalla lettera, però talmente che non sia trasgredito lo spirito della legge. »[2] Dunque il Principe veramente nemmanco è superiore alla legge scritta, ma ha quasi solamente il diritto d'interpretarla. Giacchè del resto egli è un ministro dell'utile publico e un servo dell'equità,[3] e deve render conto a Dio del suo operato. L'autore in questo punto non accenna alla possibilità che il popolo giudichi, deponga il Principe: cosa del resto naturale, giacchè può giudicare e deporre solo colui che conferisce la potestà, e quindi Dio, se si ammette come nel caso nostro che essa provenga da Dio, il popolo, se si ammette la sovranità popolare. E perciò la cognizione delle lettere è necessaria ai Principi, i quali devono (*iubentur*) ogni giorno leggere la legge del Signore: concetto già formatosi da un pezzo durante il medio evo,[4] e che non comincerà a scomparire esplicitamente se non nel secolo XIV in Ockam.

L'autore non distingue fra istituzione e collazione di potestà, e sostiene che « anche i tiranni destinati *ab eterno* alla dannazione sono ministri di Dio; »[5] « imperciocchè, » come egli si esprime applicando ai tiranni spirituali le stesse norme che ai temporali, « i peccati dei popoli fanno regnare l'ipocrita, e le colpe dei sacerdoti apportarono i tiranni nel popolo di Dio. »[6] Quindi non è lecito il tirannicidio, perchè (prescindendo da ciò che la Chiesa rifugge dal sangue) significherebbe non volersi sottomettere alle punizioni che Dio c'infligge. « Non già che non creda che noi

---

[1] *Policraticus*, pag. 210.

[2] Ibidem, pag. 231.

[3] Ib., pag. 211: « Publicae.... utilitatis minister, et aequitatis servus. »

[4] Si trova quasi colle stesse parole in Ugonis Floriacensis (del tempo della lotta per le investiture) *tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, presso Raluze, *Miscellanea*, IV, 230. Rachi, anno 740, « Prologus: Christi iesu et salvatoris nostri adsidue nos convenit praecepta complire. »

[5] *Policraticus*, pag. 635: « Etiam tiranni gentium reprobati ab aeterno ad mortem, ministri Dei sunt, et Christi domini appellantur. »

[6] Id. ib., pag. 634: « Nam, et peccata populi faciunt regnare hypocritam, et.... defectus sacerdotum, in populo Dei, tyrannos induxit. »

non dobbiamo sbarazzarci dei tiranni, » dice l' autore in un altro punto, [1] « ma senza scapito della religione e del decoro (*sed sine religionis honestatisque dispendio*). Imperciocchè David, ottimo fra i Re.... quantunque fosse sotto un pessimo tiranno, e avesse avuto spesso l' occasione di ucciderlo (*eum perdendi*), tuttavia preferì di perdonarlo, confidando nella misericordia di Dio, il quale avrebbe potuto toglierlo di mezzo senza alcun peccato. David adunque stabilì di aspettare pazientemente, acciocchè quegli, ricevendone nuovamente la grazia, fosse visitato da Dio, o cadesse in battaglia, o morisse altrimenti per giusto giudizio del Signore. » Così Giovanni riesce ad un' assoluta ubbidienza passiva in riguardo non solo alla persona del tiranno, ma anche al governo di esso. Ci riesce anche per un' altra argomentazione, quantunque non così assolutamente : cioè una volta ammesso che nel Principe v' è qualcosa di divino, è naturale che sostenga che « non è lecito per amore di novità spodestare una dinastia (*recedere a sanguine*) di Principi, ai quali devono succedere i figli per privilegio di divina promessa e per diritto di famiglia, se tuttavia (come è prescritto) avranno seguìto la giustizia del Signore. Se poi abbiano deviato un pochino, non devono abbattersi tosto, ma dopochè sia divenuto ben chiaro che essi sono pertinaci nel male. Infatti Roboamo non fu scacciato lì per lì dal soglio del padre, ma dopo che disprezzò il consiglio dei Seniori. » [2] Dunque prima di rivoltarsi, il popolo deve attendere se il Principe sarà pertinace nel male ; ma qui già si suppone che il popolo abbia il diritto di rivoltarsi, diritto che gli viene riconosciuto esplicitamente in altro punto [3] dove l' autore dice : « Non è lecito adulare un amico, ma è lecito lusingare un tiranno. Poichè è lecito adular quello, che è lecito uccidere. Anzi uccidere un tiranno non solo è lecito, ma equo e giusto. [4] Imperocchè chi afferra la spada è degno di morire colla spada. » Dunque mentre prima avea biasimato la rivoluzione e l' uccisione del Principe, anche tiranno, qui ora l'ammette. Come si spiegano questa e tante altre contradizioni, che potremmo facilmente mettere in rilievo? La soluzione la daremo in fine, quando parleremo delle fonti dell' autore. Per ora ci preme di notare come da questi passi che ammettono il tirannicidio, e dagli altri che dicono che il Principe deve essere un ministro dell' utile pubblico, non si può desumere il concetto della sovranità popolare : ogni potestà proviene da Dio, secondo il nostro autore, siccome abbiamo visto. Qualche accenno a sovranità popolare si trova in altri passi, ma sono espressioni non esplicite e vaghe. [5]

---

[1] *Policraticus*, pag. 653.

[2] Ibidem, pag. 266.

[3] Ib., pag. 206.

[4] È un *dovere*, dirà più tardi San Tommaso, non l' uccisione, ma la deposizione del tiranno.

[5] *Policraticus*, pag. 208: « Unde merito in eum (principem) omnium subdi-

Il Principe adunque riceve la sua potestà da Dio, ma indirettamente. L'autore riproduce,[1] senza notarlo, la teoria di San Bernardo, e quasi colle stesse parole: « Il Principe prende questa spada (la temporale) dalle mani della Chiesa, giacchè essa non ha assolutamente la spada del sangue. (Come San Bernardo, non distingue chiaramente fra potestà di *institutio et auctoritas* e potestà di *executio*). Tuttavia ha anche questa, ma se ne serve per mano del Principe, a cui la diede per la coercizione dei corpi, riservando a sè stessa l'autorità delle cose spirituali. Dunque il Principe è certamente un ministro del sacerdote, è colui il quale dei sacri (*sacrorum*) uffici esercita quella parte, che sembra indegna delle mani del sacerdote. Poichè ogni ufficio delle sacre (*sacrarum*) leggi è religioso e pio (*religiosum et pium*), tuttavia è inferiore quello il quale si esercita nelle pene dei delitti, e sembra avere una certa immagine di carneficina (*carnificii*). »

Nel ricercare[2] da quali cause vengano trasferiti i principati e i regni, non parla punto di traslazione dell'Impero, anzi in tutto il *Policratico* non accenna mai alla quistione fra Papa ed Imperatore, nè mai alla sovranità universale; quantunque egli sia stato caldo sostenitore di Tommaso Becket contro il Re d'Inghilterra cioè delle pretese della Chiesa sullo Stato, e quindi avversario anche dell'Impero, e quantunque Federico I sembri abbia accampato delle pretese sull'Inghilterra.[3]

Rispetto all'organismo del governo, quanto l'autore dice del governo laico, lo stesso intende dell'ecclesiastico. Il Pontefice come il Re, non è responsabile se non davanti a Dio.[4] I tiranni ecclesiastici, cioè quelli che nello spirituale non governano secondo le leggi della Chiesa, al pari dei tiranni laici, sono degni d'essere uccisi; quantunque, al pari dei primi, siano sempre ministri di Dio,[5] e quindi bisogni lasciar fare a Dio. Nel medio evo, non si sapendo generalmente separare lo Stato dalla Chiesa, ciò che si diceva dell'uno si intendeva anche dell'altra: quando si trattava di riformare la Chiesa, si trattava anche di riformare lo Stato,[6] giacchè erano intimamente connessi.

---

torum potestas confertur; » pag. 265: « Hunc (principem) itaque, ut jam dictum est, dispositio divina in arce reipublicae collocavit, et eum nunc arcano providentiae suae ministerio, caeteris praefert, nunc quasi suorum judicio sacerdotum, nunc ad eum praeficiendum *totius populi vota concurrunt.* »

[1] *Policraticus*, pag. 212.

[2] Ibidem, pag. 246.

[3] Vedi Ragewin, IV, 76.

[4] *Policraticus*, pag. 677.

[5] Ibidem, pag. 634.

[6] Per esempio Durando, *De modo generalis conc. cel.*; pag. 173: *De reformatione Regum et saecularium personarum*; pag. 175: *De reformatione universalis ecclesiae.* Similmente il trattato *De planctu Ecclesiae* di Trionfo. Opere delle quali parleremo più tardi.

Quanto alle fonti, l'autore è una persona coltissima rispetto al suo tempo, e vuole fare sfoggio della sua cultura, cultura letteraria, filosofica, ecclesiastica.[1] In filosofia egli segue i nuovi accademici, quindi non tiene ad alcuna autorità, e dà le proprie opinioni non come certe, ma come probabili; però è indipendente soltanto teoricamente, giacchè poi nel fatto non sa camminare senza bastone; giacchè riesce molto difficile applicare alla pratica il principio, quando non l'abbiamo ritrovato noi stessi deducendolo dall'analisi, ma l'abbiamo preso da altri. L'erudizione poi l'autore non l'ha digerita e coordinata, non se l'è assimilata: egli il più delle volte non ha delle opinioni vere e proprie, e quindi spesso, come abbiamo visto, si contradice. Noi qui non istiamo a citare tutte le sue fonti,[2] notiamo soltanto quelle che fanno al nostro scopo. Egli ostenta[3] conoscenza del diritto romano, quantunque forse non avesse una conoscenza vera e propria del *corpus juris*, ma ne avesse appreso qualche cosa dal *Diritto Canonico*, che tuttavia non pare sia stato da lui studiato di proposito:[4] del resto non cava dal diritto romano degli argomenti in favore dell'Impero o dell'assolutismo dei Principi. Notiamo che non accenna alla dottrina delle tre leggi, eterna, naturale, positiva, che troveremo sviluppata in San Tommaso, e che esporremo allorchè avremo a parlare del medesimo. Menziona[5] che Cicerone e Platone hanno scritto intorno alla repubblica, ma il libro di Platone neppure lo cita, di quello di Cicerone ne riferisce qualche passo che trovava nei Santi Padri.

Il libro poi che dichiara[6] di aver preso a base della sua teoria politico-religiosa è l'*Institutio Trajani* di Plutarco, come egli dice, cioè del pseudo-Plutarco.[7] Esso non è un trattato di politica come quello di Aristotile, cioè in cui si esponga l'origine dello Stato, se ne ricerchino ed esaminino i varii elementi, si esaminino le varie forme di governo, ec.; contiene soltanto dei consigli, dei precetti pratici per amministrare lo Stato e mantenerne la dignità. Di più, la verità di questi precetti non è dimostrata teoreticamente, ma per via di esempi: sicchè Giovanni di Salisbury pigliando a base della parte politica del suo *Policraticus* questo che non si può chiamare trattato, non prendeva una base scientifica: quantunque per principio filosofico dubiti di tutto, pure in pratica, sic-

---

[1] Vedi Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis*. Leipzig, 1862, II Theil: *Johann's Lehrer und Studien*.

[2] Per il *Policraticus* e il *Metalogicus* vedine il Catalogo in fine dell'edizione sopra citata; per le altre opere vedi Schaarschmidt, luogo citato.

[3] *Policraticus*, pag. 210, 306, 312, ec.

[4] Vedi Schaarschmidt, *Op. cit.*, pag. 29.

[5] *Policraticus*, pag. 379.

[6] Ibidem, pag. 251, 328 e altrove.

[7] Sull'autore di questo opuscolo, vedi Schaarschmidt, *Op. cit.*, pag. 123-4.

come abbiamo notato, rimane l'uomo del medio evo, che non sa camminare senza una guida, e, se non la trova, vuole quasi coscientemente ingannar sè stesso e credere di averla trovata. Perciò, quantunque avesse poco da trarre dall'*Institutio Trajani*, pure la prende a sua base per fare poi degli *excursus*. Così[1] trattando « della riverenza (*reverentia*) delle persone (degli ufficiali pubblici), e delle cose, e in quanti modi una persona sia venerabile (*venerabilis*) » veniva a trovarsi di fronte alle idee religiose pagane, pure non voleva perdere di vista il suo autore; perciò « ebbi cura, egli dice, di inserire alcune sentenze di lui, ma in senso e fraseggiamento cattolico (*sensu et sermone catholico*). »

Questo passo ci mostra, come riguardo alla formazione del concetto che nel Principe (e in questo caso anche negli ufficiali pubblici inferiori) ci sia qualcosa di sacro, di divino, in Giovanni confluissero insieme alle credenze cristiane, quantunque come una superfetazione e più tosto formale, anche le pagane, che spesso confondevano il Principe col Sacerdote. Anzi la credenza medievale in qualcosa di divino nel Principe in parte non è altro che una continuazione della pagana. Cioè il cristianesimo vuole distruggere questa credenza pagana, ma non riesce a sradicarla del tutto, anzi essa pullula negli stessi Santi Padri.[2] Bisogna tener conto anche dell'elemento germanico; ma si sa che i Germani dei loro principi non fecero mai degli Dei, e che al più al più, e solo prima delle conquiste stabili, nelle loro leggende li concepirono come intermediari fra gli Dei e gli uomini. E dopo lo stanziamento nelle terre dell'Impero, i loro Re pretendono di avere una speciale assistenza divina nell'emanazione delle leggi; ma soltanto in un'epoca tarda, e per altre ragioni cioè per influenza della Chiesa.[3] Notiamo ancora che connesso, ma non identico, coll'irradiazione divina nel Principe è il concetto dello Stato etico-oltremondano, che è veramente proprio del medio evo.

Ci siamo fermati su questo argomento perchè si possano vedere nella giusta luce i concetti e le espressioni rispettive non solo di Giovanni di Salisbury, ma anche di altri scrittori.

§ 3. — *San Tommaso* (n. 1225 o 1227, m. 1274).[4]

In San Tommaso comparisce per la prima volta un elemento nuovo, Aristotile, e, per l'argomento nostro, specialmente la sua *Politica*: in

---

[1] *Policraticus*, Lib. V, c. IV.

[2] Vedi Neander, *Op. cit.*, III, 129.

[3] Così Liutprando, prologo primo: « Divinitus ut credimus inspirati. » Espressioni simili si trovano in tutti i prologhi seguenti dei Re longobardi, ma non in quelli anteriori dei Rotari e di Grimoaldo. Cfr. pag. 5, nota 2.

[4] Giuseppe Ferrari (*Corso sugli Scrittori politici italiani*. Milano, Manini, 1862, pag. 27-36) e il Cavalli (*La Scienza politica in Italia*, nelle *Memorie dell' Istituto Ve-*

lui troviamo per la prima volta quasi un *sistema* politico-religioso. Il Baumann[1] l'ha esposto per mezzo di estratti, ma senza *fonderli* in un nesso logico: questo cercheremo noi di fare.

Ulpiano[2] avea distinto fra diritto naturale proprio di tutti gli animali e diritto umano; quest' ultimo l'avea diviso in pubblico e privato, e l'ultimo suddiviso in *jus gentium* e *jus civile.*[3] Questa distinzione romana trova eco nei Santi Padri. San Tommaso poi parla di quattro leggi: l'eterna che corrisponde alla naturale dei Romani, la naturale che per lui è quella parte dell'eterna che riguarda l'animale ragionevole, la umana cioè la positiva, e finalmente la divina che regola l'uomo nei suoi fini oltramondani.[4] Come si vede, il concetto romano non è stato semplicemente ripetuto, ma anche trasformato, giacchè si parla di un diritto naturale non più di tutti gli animali, ma del solo animale ragionevole, dell'uomo, cioè di quei diritti individuali che non possono essere calpestati da alcun legislatore.

Dalla distinzione fra legge umana e legge divina parrebbe che la Chiesa non debba intromettersi negli affari dello Stato. Infatti l'autore dice[5] che « se l'uomo fosse ordinato soltanto a quel fine che non eccede la proporzione della naturale facoltà di lui, non avrebbe bisogno di una direzione razionale (*ex parte rationis*) al di sopra della legge naturale e

---

neto, vol. XI, pag. 406-408) fanno cominciare la serie degli scritti politici italiani coll'*Oculus Pastoralis*, che il Muratori crede scritto nel 1222 e forse da Boncompagno. Ma questo veramente non è uno scritto politico, non vi si trattano quistioni di principii, non è altro che una istruzione pratica pei *Potestà* dei Comuni. Riferisco il principio, perchè il lettore se ne formi un'idea. « *Incipit prologus huius opusculi:* In hoc Opusculo, quod rogatus quasi invitus aggredior, stilo clariori et simplici dictamine fungar; quoniam simplicitas est amica Laicis rudibus et modice literatis, ad utilitatem quorum, si qui quandoque ad locorum Regimina sint assumti, sequentia componuntur, ut ex eis aliqua subtili ingenio et sagaci praelibare valeant quibus Rectorizent in subjectos et alios, cum occurrerit utilitas vel necessitas proponendi. — *Prima divisio:* De Potestaria et ejus adminiculis, I. De Pactis super Salariis; et aliis, II. Quid quum primo Civitatem ingreditur, III. De prima Concione, quum Terra fuerit in pace, IV. Si civilis discordia fuerit inter Cives, V. Si guerram habuerit civitas vel locus cum extraneis, VI. De ambaxatoribus, qui cum potestate venerint, VII. De responsione Potestatis veteris, VIII. De comeatu, quorum recedit ad propria finito officio, IX. — Muratori, *Antiquitates Italicae m. ae*, tomo IV, pag. 93-135.

Lo stesso carattere di istruzioni pratiche sull'etichetta, sulle consuetudini ed anche su certe norme direttive dell'ufficio del Potestà, si trova nel libro IX del *Tesoro* di Brunetto Latini. (Cavalli, pag. 408-411.)

[1] *Die Staatslhere des H. Thomas von Aquino.* Leipzig, 1873. Non ho potuto trovare la seguente opera: H. N. Feugueray, *Essai sur les doctrines politiques de Saint-Thomas d'Aquin.* Paris 1857.

[2] Vedi Savigny, *Trattato di Diritto Romano*, vol. I, app. 1ª.

[3] *Instit. Iust.*, lib. I, tit. 1° e 2°.

[4] *Summa Theol.*, Prima secundae, Quaestio 91.

[5] Q. 91, art. 2.

dell' umana; ma poichè è ordinato anche al fine della beatitudine eterna, perciò fu necessario che, oltre che dalla legge naturale e dall' umana, fosse diretto anche da una legge divina. » Questa, siccome deve soddisfare a bisogni religiosi, dovrebbe limitarsi nel campo religioso, non entrare in materie civili; però San Tommaso confondendo viene ad affermare il contrario; « perchè, » egli continua, « per l' incertezza del giudizio umano, specialmente intorno alle cose contingenti e particolari, accade che diversi sieno i giudizi intorno agli atti umani, donde anche provengono leggi diverse e contrarie; acciocchè adunque l' uomo possa sapere senza dubbio che cosa deve fare e che cosa evitare, fu necessario che negli atti propri fosse diretto da una legge divina (*divinitus data*), la quale si sa che non può errare. » Ma l' Autore avea già affermato [1] che « la legge naturale non è altro che l' impressione del lume divino in noi, » impressione che, quanto ai principii comuni, non può cancellarsi, come egli stesso sostiene; [2] e avea anche affermato [3] che con questo lume noi discerniamo il bene dal male: ora, ammesso tutto questo, l' uomo non dovrebbe aver bisogno di una legge divina per cavar dalla naturale le deduzioni pratiche dell' umana. Molto più che San Tommaso stesso intende questa gerarchia di leggi eterna, naturale, umana, divina in un modo quasi del tutto formale, giacchè afferma [4] che « tutte le leggi, in quanto partecipano della retta ragione, in tanto derivano dalla legge eterna: » anzi dice esplicitamente [5] che la legge umana deve esser creata dalla ragione e dalla volontà dell' uomo, il quale perciò può anche mutarla e spiegarla.

Dunque San Tommaso non ha un concetto chiaro del rapporto fra Chiesa e Stato; ad ogni modo da questa parte [6] della *Somma Teologica* non si rileva che egli attribuisca al papato la sovranità sui Principi ed un potere coercitivo: ciò afferma più tosto in altre opere, dove non sono questi due principii dimostrati con quella forza logica di cui qui fa mostra.

Basata la differenza fra leggi eterna, naturale e umana, ne deriva la conseguenza che una legge tirannica non può esser valida; [7] la legge giusta obbliga nel fôro della coscienza; ma l' ingiusta no, [8] onde le si può resistere. In un filosofo del secolo XIII naturalmente non possiamo pretendere tutte quelle sottili distinzioni, che si sono fatte soltanto nelle

---

[1] Q. 91, art. 2.
[2] Q. 94, art. 6.
[3] Q. 91, art. 2.
[4] Q. 93, 3.
[5] Q. 97, 3.
[6] Q. 90-97.
[7] Q. 92, art. 1.
[8] Q. 96, 4.

legislazioni contemporanee, e che sono frutto della ricca esperienza moderna; oggi non si ammette la resistenza ad una legge, ma soltanto ad un atto o ad un regolamento del potere esecutivo, atto e regolamento che siano contrari alla Costituzione soltanto e non in genere al Diritto Naturale; e quand'anche il reclamante ottenga disposizione favorevole dal potere giudiziario, questa non vale come regola generale, ma in beneficio di quello solo che ha reclamato. — San Tommaso non si limita ad enunciare in teoria la permanenza dell'autorità del diritto naturale anche dentro del diritto positivo, come la chiama il Baumann;[1] ma porta pure degli esempi pratici, anche passando dalla legge ingiusta alla ingiusta applicazione di una legge giusta; ed ammette che uno che sia stato condannato ingiustamente, abbia il diritto di resistere all'esecuzione della pena.[2] Dunque attribuisce al diritto naturale una forza molto maggiore di quella che gli viene accordata dal diritto positivo, specialmente moderno.

Dalle conseguenze che dalle tre leggi derivano nel campo di quelli che oggi chiameremo diritti individuali, passiamo all'altre che riguardano specialmente il potere legislativo ed esecutivo. Come abbiamo accennato, ogni legge proviene dalla ragione e dalla volontà del legislatore; il quale, trattandosi di legge umana, è il popolo: perchè[3] « la legge anzitutto e principalmente riguarda l'ordine pel bene comune; ordinare poi qualcosa pel bene comune spetta o a tutta la moltitudine, o a qualcuno che ne faccia le veci, o ad una persona pubblica la quale ha cura di tutta la moltitudine, perchè anche in ogni altra cosa ordinare ad un fine appartiene a colui del quale è proprio quel fine. » San Tommaso poi distingue, quantunque non tanto chiaramente, la facoltà legislativa dalla interpretativa; ma le attribuisce entrambe al legislatore, mentre oggi la interpretativa appartiene al potere esecutivo; ma egli fonde nel Principe, e potere esecutivo e potere legislativo:[4] questi si vorranno separati per la prima volta soltanto da Marsilio da Padova.

Ma la potestà legislativa attribuita al popolo è illusoria. Infatti anzitutto l'autore la restringe, dicendo che è o del popolo o di uno che ne faccia le veci,[5] o, come dice più sotto, di una persona pubblica che ha cura del popolo;[6] però non distingue se il Principe abbia ricevuta dal

---

[1] Baumann, pag. 67.

[2] *Sec. sec.*, tomo III, ediz. Parma, pag. 259. — Domando venia al lettore, se talvolta cito secondo *Quaestiones* e *Articoli* o simili, e tal'altra secondo i tomi e le pagine dell'edizione di Parma 1852-55: non avendo potuto più avere alcuni volumi della medesima, che è l'ultima delle opere complete di San Tommaso e si trova nelle biblioteche, non ho potuto rendere uniforme il metodo delle citazioni.

[3] Q. 90, 3.

[4] Q. 96, 6.

[5] « Vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. »

[6] « Personam publicam, quae totius moltitudinis curam habet. »

popolo la potestà di governare, o pure se l'abbia usurpata da sè stesso. Inoltre sostiene che la legge non ha forza coattiva, se non per la volontà del Principe: anche nelle costituzioni moderne una legge votata dal popolo (cioè dalle due Camere) ha bisogno di esser promulgata e pubblicata dal Re, perchè abbia effetto; ma questo della Corona è un potere nominale più tosto che di fatto. Di più, San Tommaso ammette che la volontà del Principe ha vigore di legge; nè determina in quale sfera, come si fa nelle Costituzioni moderne; nè la spiegazione, che egli dà, esclude l'assolutismo.[1] Insomma quali mezzi ha il popolo per non subire i possibili abusi del principe? Quale responsabilità ha il Principe? Di fronte agli uomini nessuna, perchè non c'è al di sopra di lui un potere superiore:[2] la responsabilità davanti a Dio interessa il Principe stesso, ma non è una guarentigia pei sudditi. Nel *De Regime Principum*[3] dice che si deve provvedere a che la potenza del Sovrano sia temperata (*temperetur*) in modo che non possa degenerare in tirannide; ma è sempre un'espressione vaga, non viene determinato il modo di temperarla, come nelle costituzioni moderne; dove si dice che il Principe è *solutus a lege* nel senso di irresponsabile ed inviolabile, però la responsabilità è devoluta ai suoi ministri, sicchè il popolo non viene a mancare di guarentigie. Vero è che non possiamo pretendere in San Tommaso questi sottili ritrovati moderni; ma allo stato embrionale in cui la politica e il diritto pubblico allora si trovavano, una volta ammessa la sovranità del popolo, sarebbe stato meno illogico ammettere la responsabilità del Principe (come fece più tardi Marsilio da Padova), anzi che privare il popolo di qualunque guarentigia. Ma la concessione di sovranità, che San Tommaso faceva al popolo, ripetiamo che era illusoria; molto più che egli, al pari di Marsilio e della maggioranza dei politici medievali, non ha idea di governo rappresentativo. Anzi nel *Commento alla Politica* di Aristotile[4] dice che non è vera monarchia quella in cui il popolo abbia diritto di eleggere il Sovrano o di controllarlo (*corrigendo*). Insomma San Tommaso non esce dal concetto prevalente nel medio evo che i governati al più al più hanno il diritto di eleggersi il governante, ma poi questo è assoluto: ed infatti, come vedremo, spetta a lui, secondo l'Aquinate, il fare e disfare la legge.

Però San Tommaso se non dà al popolo delle guarentigie, pure gli accorda il mezzo di sbarazzarsi di un cattivo Principe: egli ammette la rivoluzione, non quella fatta contro un governo giusto, cioè tendente al bene comune, la quale anzi costituirebbe un peccato mortale, ma quella

[1] Q. 90, 1.

[2] Qui San Tommaso avrebbe potuto far entrare in campo l'Impero, ma non ne parla.

[3] I, 6.

[4] Ediz. Parma, XXI, pag. 476.

fatta contro un governo tirannico, cioè tendente al bene privato del dominante.[1] Anzi nel *Commento alla Politica* di Aristotele[2] sostiene che coloro i quali avessero giusti motivi di fare una rivoluzione, se non la facessero, peccherebbero (*peccarent*); sostiene cioè non solo il diritto, ma anche il dovere di fare una giusta rivoluzione. Ma si avverta che nella *Summa Theologica* e nel *Commento alla Politica* di Aristotile è più liberale che nel *De Regimine;* quivi[3] vuole che prima della sollevazione si usi sempre rispetto al tiranno come Sovrano; che in oltre, prima di abbatterlo, si pensi bene se il danno che ne accadrà non sarà maggiore di quello presente: si pronunzia contro il tirannicidio. E sin qui non c'è nulla a ridire. Poi soggiunge che se la monarchia è elettiva, il diritto di cacciare il tiranno risiede nei sudditi. Ma se la potestà di eleggere il Re appartiene non al popolo, sibbene ad un superiore, soltanto questi ha il diritto di cacciarlo, i sudditi non possono che rivolgere al medesimo le proprie lagnanze.[4] Se poi egli non se ne incarica, se nessuno umano aiuto si può avere contro il tiranno; allora il popolo deve rimettersi all'aiuto di Dio. Il quale spesso manda i tiranni per castigare il popolo, sicchè questo se vuole esserne liberato, deve prima lavarsi dei suoi peccati. Così San Tommaso riesce all'ubbidienza passiva, mentre nella *Summa Theologica* e specialmente nel *Commento alla Politica* di Aristotele presenta la rivoluzione come un dovere dei sudditi: nella *Summa* sintetizzando mostra l'acutezza del suo ingegno, nel *De Regimine* resta maggiormente l'uomo del medio evo.

Tornando alla prima, il bisogno della rivoluzione dovrebbe sentirsi poco, perchè, secondo il concetto dell'Autore, lo Stato non deve rimanere cristallizzato, sicchè sieno poi necessarie delle scosse violente: queste potranno esser cagionate dalla perversità del governante, ma non dall'immutabilità delle leggi. Poichè l'Aquinate, se da una parte sostiene che la monarchia è la migliore forma di governo,[5] non intende poi che tutte le monarchie debbano esser governate da una stessa legge, ma da diverse secondo luoghi e persone.[6] Nè qui egli soltanto ripete macchinalmente le ragioni di Aristotile e d'Isidoro, ma è convinto di quel che dice, e lo sente. Ed infatti aggiunge che la stessa legge dello stesso popolo si può mutare, sia perchè la ragione umana sappia migliorarla, sia perchè le condizioni del popolo siano cambiate.[7]

---

[1] *Sec. Sec.*, III, ediz. Parma, pag. 160.

[2] Ediz. Parma, XXI, pag. 553.

[3] I, 6.

[4] Qui fa menzione di re Archelao mandato in esilio dall'imperatore Tiberio, ma non accenna alle condizioni simili, in cui i re del suo tempo si sarebbero teoricamente trovati di fronte al sacro-romano imperatore.

[5] *De Reg.*, I, 3.

[6] *Prim. sec.*, Q. 96, 2.

[7] Q. 97, art. 1, « lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur

Abbiamo accennato come San Tommaso cerca anch' egli, al pari degli altri politici del medio evo, una forma perfetta di governo, e la trova nella monarchia:[1] la dimostrazione che egli ne dà, è la solita del suo tempo, cioè perchè un governo ha bisogno di unità, di un organo che stia al di sopra di tutta la gerarchia, ed al quale gli affari mettan capo:[2] ma non si accorge che ciò si potrebbe ottenere anche sotto un capo repubblicano. Questa monarchia poi dev'essere ereditaria.[3] Quanta l'estensione del suo territorio? Tanta, risponde San Tommaso con Aristotile,[4] quanta basti perchè vi si possan trovare tutti i mezzi di sussistenza, onde l' una monarchia non abbia bisogno dell' altra. Ma quantunque l' Aquinate dica ciò non solo nel *Commento*, ma anche nel *De Regimine*, pure egli lo ripete da Aristotele più tosto macchinalmente; il concetto dello Stagirita proveniva dalla condizione degli stati-città della Grecia, avrebbe potuto applicarsi alle repubbliche, ma non alle monarchie, del medio evo: nè San Tommaso esterna il desiderio che secondo il suo, o meglio aristotelico, concetto dello stato-città, si modifichino i territorii delle monarchie del suo tempo.

Quanto alla monarchia universale, egli non la vagheggia punto; costruisce la teoria dello Stato senza preoccuparsi dell' Impero:[5] anzi indirettamente si viene a dichiarare contro il concetto di una monarchia universale, sia per l' altro concetto dello stato-città, sia perchè più esplicitamente dice che uno Stato deve costare di un solo popolo, perchè altrimenti popoli di diversi costumi ed abitudini non potrebbero star d' accordo.[6]

Visto il piano generale della teoria tomistica, veniamo ora ad esaminarne più da vicino alcuni punti. Cominciamo dalla relazione fra Chiesa

---

humani actus, et secundum hoc duplex causa potest esse, quod lex humana iuste mutetur. Una quidem ex parte rationis: alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis: quia humanae rationi naturale esse videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat: ut videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecte tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte: ita etiam et in operabilibus. Nam primi, qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia: quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua, quae in paucioribus deficere possunt a communi utilitate. Ex parte vero hominum quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt. »

[1] *De Regim.*, I, 3.

[2] Ibidem, I, 1, 2, 3.

[3] *Commento*, ediz. Parma, XXI, pag. 495, dove non segue macchinalmente Aristotile.

[4] *De Regim.*, II, 3.

[5] Vedi pag. 31, nota 4.

[6] *Commento alla Politica*, ediz. Parma, XXI, pag. 560.

e Stato. San Tommaso parte dal concetto dello Stato etico-oltremondano: quindi la potestà del Principe, in quanto questi è rappresentante della legge umana, la quale è subordinata alla naturale ed all'eterna, proviene da Dio:[1] ma questa è una derivazione più tosto formale, come già abbiamo osservato; San Tommaso non intende che nel Principe vi sia qualcosa di divino, come Giovanni di Salisbury il quale perciò vuole che non gli si perda rispetto anche nell'assassinarlo. D'altra parte il Principe è in relazione colla legge divina, la quale punisce e premia quei peccati e quelle buone azioni, che la legge umana non contempla, o che le sfuggono.[2] Dunque Stato e Chiesa non debbono muoversi in isfere l'una indipendente dall'altra; però quale rapporto deve intercedere fra loro? Il Barbavara fraintese San Tommaso, come ha ben dimostrato il De Rubeis.[3] « Perchè, questi domanda, il censore Barbavara riprende la seguente tesi del libro I, capitolo XV del *De Regimine:* – È ufficio del Re procurare di render buona la vita del popolo, in quanto conferisce a conseguire la beatitudine celeste? – Forse crede che San Tommaso si contraddica, quando in un'altra opera[4] dice: – Il fine del legislatore civile è di conservare la pace fra gli uomini; il fine poi del Diritto Canonico tende alla quiete della Chiesa e alla salute delle anime? – » Per isciogliere quest'apparente contradizione, riferiamo per intero il passo sopra citato del *De Regimine:* « Poichè adunque il fine della vita presente è la beatitudine celeste, è ufficio del Re procurare di render buona la vita del popolo, in quanto conferisce a conseguire la beatitudine celeste (*ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad cœlestem beatitudinem conseguendam*): che cioè ordini tali cose, che conducano alla beatitudine celeste, e, per quanto sarà possibile, proibisca le contrarie. » Però si noti che: « Quale poi sia la via della vera beatitudine, e quali i suoi impedimenti, si conosce per mezzo della legge divina: » di più: « la conoscenza della quale è ufficio dei sacerdoti. » Perciò giustamente il De Rubeis rigetta l'asserzione del Barbavara che « così trionferanno gli eretici recenti, i quali conferiscono tutte le attribuzioni ai principi con disprezzo della pontificia maestà. Ma quest'errore, » continua il De Rubeis, « proviene dal perturbamento dell'ordine della materia del *De Regimine*, onde accade che il Barbavara confonda fra di loro le potestà e i loro uffici.... Dunque non è vero che San Tommaso, mentre si studia di formare un principe contemporaneamente politico e cristiano, non lo renda nè politico, nè cristiano, ma alimenti un mostro. » A confermare sempre più il sopra esposto concetto, riferiamo quest'altro passo del *De*

---

[1] Vedi p. es. *Sul trattamento dei Giudei*, ediz. Parma, XVI, pag. 296.
[2] *Prim. sec.*, Q. 91.
[3] Ediz. Parma, XVI, *Dissertatio IV.*
[4] Quodl. 12, art. 24.

Regimine:[1] « Ma poichè l'uomo il fine del godimento di Dio non lo consegue per virtù umana, ma per virtù divina..., condurre a quel fine non sarà ufficio dell'umano, ma del divino regime. Adunque il governo di questo mondo appartiene a quel Re, il quale non è solamente uomo, ma anche Dio, cioè al nostro Signore Gesù Cristo. » Sicchè Gesù Cristo come per mezzo della sua doppia qualità di Dio e di uomo era servito di medio fra la corrotta umanità e la divinità, medio di cui questa si era valsa per redimere quella; continua ad essere un medio, pel quale l'uomo, la società viene indirizzata al suo fine ultimo. « Il ministero adunque di questo Regno, acciocchè le cose spirituali fossero distinte dalle terrene, fu commesso non ai Re terreni, ma ai sacerdoti, e specialmente al sommo sacerdote, successore di Pietro, romano Pontefice vicario di Cristo, a cui tutti i Re del popolo cristiano conviene (*oportet*) che stian sottomessi (*subditos*), siccome allo stesso Signore Gesù Cristo. » Dunque i Principi sono collaboratori della Chiesa per la salvazione delle anime, ma collaboratori secondarii, e quindi subordinati ad essa.

Ora se un Principe diventa infedele e viene scomunicato, i sudditi sono esonerati dall'obbligo di ubbidirgli? Assolutamente considerata, l'infedeltà religiosa non si oppone alla signoria, perchè questa proviene dal diritto dei popoli, il quale è naturale, e non è distrutto dal divino. Ma la Chiesa, continua San Tommaso, può togliere il diritto al dominio sia per infedeltà, sia anche per altre colpe.[2] Questa proposizione fa a calci coll'antecedente, che il diritto divino non deroghi all'umano. Infatti in virtù di qual diritto la Chiesa potrebbe togliere la signoria, se non in virtù del diritto divino che essa rappresenta sulla terra? Però San Tommaso non concede alla Chiesa il potere di levare il dominio a coloro che non abbiano mai professato la religione cristiana, ma a quelli soltanto che l'abbiano abbandonata; perchè questi, continuando a regnare sopra un popolo cristiano, potrebbero guastarne la fede.[3] Anche Marsilio da Padova ammetterà che il Sovrano deve essere *fidelis*, ma darà il diritto di deporre l'*infidelis* non alla Chiesa *prout sic*, al Papato, sibbene all'insieme del popolo che è supposto *fidelis*.

San Tommaso non attribuisce categoricamente un potere coercitivo alla Chiesa, ma glielo dà indirettamente: sostiene cioè che gli scismatici, se si rifiutino di sottomettersi al capo della Chiesa, è giusto che siano puniti dal potere secolare. Diverso è il rapporto della Chiesa con quelli i quali non sono mai stati cristiani da una parte, e cogli scismatici e gli eretici dall'altra: sui primi essa non ha poteri, sui secondi sì:[4] questi

---

[1] I, 14.

[2] « Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias causas. »

[3] *Sec. Sec.* ediz. Parma, III, pag. 50-1.

[4] Ibidem, III, pag. 42.

devono essere puniti corporalmente (*corporaliter*), s' intende per mezzo del braccio secolare. Inoltre la Chiesa vieta[1] la comunicazione dei fedeli cogli eretici e gli scismatici: ma riguardo a quelli che non sono stati mai cristiani, fa delle concessioni secondo lo stato delle persone, degli affari (*negotia*), dei tempi. Parlando[2] della tolleranza dei culti (*ritus*), distingue quelli che contengono qualche principio di verità da quelli che no: così il giudeo sarebbe da tollerare, ma in nessuna maniera gli altri, tranne che per evitare dissidii o per altre ragioni di prudenza. Ma quantunque non ammetta la piena tolleranza dei culti, pure San Tommaso non è un fanatico: egli non vuole che contro la volontà dei genitori si battezzino i figli dei Giudei e dei pagani; sia per misura di prudenza, perchè il battezzato, crescendo negli anni, facilmente dai genitori sarebbe fatto ricadere nella loro religione; sia anche per un motivo più alto, vale a dire perchè ciò sarebbe contrario al diritto di natura, perchè il figlio, sinchè non abbia acquistato l'uso della ragione, deve stare sotto la cura dei genitori.[3] Sugli Ebrei, gli eretici, gli scismatici ed i pagani San Tommaso adunque non fa altro che ripetere le opinioni espresse nelle leggi canoniche del suo tempo.

Quanto ai concetti economici, in generale li prende da Aristotele, talvolta ampliandoli secondo le idee della Chiesa del suo tempo, dalle quali generalmente non esce, tanto da giustificare la schiavitù,[4] più tosto che alzare la voce contro di essa. Così intorno alla ricchezza segue Aristotele accentuando un pochino il calore di essa.[5] Similmente quanto alla possibile moralità del commercio e del guadagno che se ne ricava[6] e quanto all' usura segue Aristotele aggiungendo le eccezioni dei canoni della Chiesa.[7] Invece riguardo al diritto d'imposta si fonda specialmente sulle idee bibliche e medievali. Il Principe è posto da Dio non pel suo proprio vantaggio, ma pel bene dei sudditi, quindi, allorchè egli abbia tanto quanto basti ai suoi bisogni o a quelli del pubblico, non ha diritto di domandar denaro dai sudditi. Ma donde il Principe deve cavare i mezzi per la sua sussistenza, quali sono i bisogni pubblici, quale la forma delle imposte? L'Autore non dà una risposta esplicita alla nostra prima domanda, tuttavia si può desumere da quella alle altre due. Cioè il Principe trae le proprie rendite dai fondi che nelle conquiste egli si è preso: fra i bisogni pubblici è contemplata soltanto la guerra; non si parla di

---

[1] *Sec. Sec.*, ediz. Parma, III, pag. 43.
[2] Ibidem, pag. 45.
[3] Ib., pag. 45-6.
[4] *Comm. alla Polit.*, ediz. Parma, XXI, pag. 458.
[5] Ibidem, pag. 668-71.
[6] Adopero questa formola del Baumann, pag. 191.
[7] Vedi gli estratti relativi in Baumann, pag. 191-203. Vedi anche Funk, *Geschichte der kirchlichen Zinsverbots*, Tübingen, 1876.

opere pubbliche, e molto meno d'istruzione ec.: la forma d'imposta è la colletta.

Abbiamo esposto la dottrina politico-religiosa di San Tommaso, cavandola specialmente dalla *Summa Theologica* e completandola col *De Regimine principum*, col *Commento alla Politica* d'Aristotele e collo scritto sul trattamento dei Giudei; però la parte non solo originale, creativa, ma anche di cui l'autore sia veramente convinto, è quella della prima opera:[1] originale, creativa ben inteso sino a un certo punto, cioè in quanto San Tommaso coordinava in un sistema quelle che erano idee della coscienza o della dottrina cristiana. La parte poi aristotelica non solo non è originale, ma spesso egli nemmanco ha saputo bene assimilarsela; essa si mescola, non si combina: onde le contradizioni, quantunque meno sensibili di quelle che trovammo in Giovanni di Salisbury. E ciò va detto non solo pel *Commento alla Politica*, ma anche pel *De Regimine*. Vero è che questo non manca di ordine, come contro il Barbavara ha dimostrato il De Rubeis,[2] ma è un ordine meccanico, non quello che deriva da un sistema di idee proprie o bene assimilate. Il primo libro è la riproduzione in forma scolastica, e quindi spesso con dimostrazioni aristoteliche, delle opinioni cristiane allora in corso sul principato: San Tommaso non v'ha punto infusa la sua forza logica, infatti ci sono delle dimostrazioni debolissime (come per esempio quella che la miglior forma di governo è la monarchia), nè, come al suo solito, tempera l'ascetismo colla prudenza e col buon senso; così per esempio il capitolo VIII è intitolato: « La ricompensa dei Re e dei Principi ha il supremo luogo nella beatitudine celeste; prova di ciò con molte ragioni ed esempi: » come ha ricercato quale sia l'ottima forma di governo, ora ricerca quale sia l'ottimo re, e qui, al pari degli altri politici del medio evo, non distingue fra le virtù generali dell'uomo e quelle speciali dell'uffiziale pubblico; anzi nel *Commento alla Politica*[3] sostiene che buon uomo e buon Principe sono la stessa cosa. Il secondo libro del *De Regimine*[4] discende dal cielo alla terra, considera i bisogni terreni del cittadino; ed è riproduzione quasi pura e semplice di Aristotele. La riproduzione meccanica si distingue subito da ciò, che l'autore è riprodotto con pochissime alterazioni, senza che vengano sostituiti altri esempi o dichiarazioni riguardanti le diverse condizioni dei tempi del riproduttore.

---

[1] Ciò è stato intraveduto, quantunque non espresso esplicitamente, dal Franck (*Réformateurs et publicistes de l'Europe*, Moyen-âge, Paris, 1864), il quale, nell'esporre le idee politiche di San Tommaso, comincia appunto dalla *Summa Theologica*.

[2] Ediz. Parma, XXI, pag. 501-2.

[3] Ibidem, pag. 502.

[4] Sino al cap. IV incluso. Vedi De Rubeis, nell'ediz. di Parma, XVI, dissertatio IV.

Parlando ora in ispecie del *Commento alla Politica*, vero è che San Tommaso, quando ne dissente, lo dice; pure talvolta vi acconsente non già perchè ne sia veramente e pienamente convinto; ma fa come quando si dice ad una persona di sì, perchè, quantunque non siamo convinti delle ragioni che essa apporta, pure non sappiamo come contraddirle; o pure chiniamo il capo senza aver capito bene, senza aver visto le conseguenze che dalla nostra risposta potrà tirare l'interlocutore. Quindi noi non possiamo con sicurezza profittare di quelle parti, che puramente e semplicemente esplicano Aristotele, sì bene di quelle che lo modificano o lo confutano o concordano con ciò che dice San Tommaso in altre opere o collo spirito del suo tempo.[1] Così per esempio lo Stato di polizia, è un concetto che San Tommaso riproduce sì da Aristotele, però modificandolo in senso oltremondano secondo l'ambiente medievale: e siccome il medio evo era un'epoca di individualismo, perciò l'Aquinate non porta il concetto dello Stato etico alle ultime conseguenze, non che di Platone, neppure dello stesso Aristotele, al quale anzi in questo caso si oppone; così quando parla dell'educazione dei ragazzi:[2] tuttavia si oppone leggermente, non quanto dovrebbe da uomo che vive in un'epoca di individualismo, e nella quale l'educazione veniva somministrata non dallo Stato, ma dalla Chiesa.

Ed ora concludiamo. Il sistema politico-religioso di San Tommaso non scende ai particolari: così non specifica come il Principe debba esser sottoposto al Papa, se per esempio le leggi di quello perchè abbian vigore abbisognino dell'approvazione di questo, o pure se al Papa spetti un potere soltanto negativo cioè il *veto* per quelle leggi che ledano gl'interessi della religione o certi interessi fondamentali dell'individuo. Come già abbiamo accennato, l'Aquinate parla dello Stato in genere e non dell'Impero in ispecie, quindi il fondamento della supremazia del Papa sullo Stato non lo mette nella *translazione* dell'Impero (come poi in generale fecero i politici papalini), della quale non si occupa, ma nella legge divina. San Tommaso servì di base alle teorie papaline posteriori, molto più perchè fu canonizzato, ma di base soltanto teorica, quindi non ha tutta quella importanza che su questo conto gli ha assegnato il Baumann,[3] giacchè egli non segna il culmine del clericalismo, anzi figura più tosto come un moderato: per lui il principato non è una creazione del diavolo come già in parte pei Gregoriani, nè il papa quasi un Dio come pei clericali dei tempi di Gregorio VII e di Ludovico il Bavaro.

---

[1] Intendo rettificare l'asserzione troppo risoluta del Baumann, pag. 103-7.
[2] Vedi Baumann, pag. 161-3.
[3] *Op. cit.*, pag. v.

§ 4. — *Gli scolari di San Tommaso: Bartolomeo da Lucca*[1] *ed Egidio Romano o Colonna.*[2]

Parliamo ora di due scolari di San Tommaso, i quali ne accentuarono le dottrine in senso clericale, ed in qualche lato posson servire di commento. Tralasceremo quelle che sono pure ripetizioni del maestro.

Bartolomeo da Lucca scrisse una continuazione[3] del *De Regimine Principum* dell'Aquinate. Egli non ha punto la coltura e l'ingegno, non che di San Tommaso, neppure di Egidio Romano: non capisce l'ambiente del mondo greco sino a tal punto da credere che Platone, sostenendo il comunismo delle donne e dei beni, non avesse parlato sul serio, ma « fossero solìti » (Platone e Socrate, al qual ultimo pure affibbia questa teoria) « di parlare sotto certe metafore, volendo persuadere i concittadini all'amore, pel quale lo Stato prospera: rappresentarono nella comunanza delle moglie e dei figli la dilezione mutua, e nella comunanza dei beni la comunicazione (*communicatione*) necessaria. »[4] Quanto alle forme di governo, dice[5] che « il governo dei Giudici (al tempo degli Ebrei) era più utile al popolo: ma poichè i perversi vengono difficilmente corretti, e il numero degli stolti è infinito, il regime regale è più utile alla natura *corrotta*. » Sullo stesso motivo fonda Egidio Romano la preferenza della monarchia ereditaria all'elettiva.[6] Questo adunque può ritenersi come un commento all'Aquinate, il quale dice che ordinare qualcosa pel bene comune è ufficio di tutto il popolo, o di qualcuno che ne faccia le veci, o di una persona pubblica che ha cura del bene del popolo, mentre poi parla quasi sempre di questa persona pubblica. Così Bartolomeo accentua non solo il clericalismo di San Tommaso, dicendo[7] più recisamente che l'Imperatore deve essere sottomesso spiritualmente e temporalmente al Pontefice; ma anche l'assolutismo, come si rivela eziandio dalla differenza che trova fra l'Imperatore e i Re da una parte e i Consoli dall'altra.[8]

---

[1] Scrisse la continuazione del *De Regimine Principum*, dopo il 1294.

[2] Scrisse il *De Regimine Principum*, anteriormente al 1288, e il *De Ecclesiastica Potestate*, 1280-1316. Vedi *Del Reggimento de' Principi*, di Egidio Romano, volgarizzamento trascritto nel 1288, pubblicato per cura di Francesco Corazzini. Firenze, 1858. A pag. II-III il Corazzini dice che non si ricava da alcun documento che Egidio fosse della famiglia Colonna: a pag. XLIII-XLIV parla dei tre codici in volgare che si trovano in Firenze e della data 1288 che si trova posta dallo stesso scrittore del codice, nel codice Magliabechiano.

[3] Lib. II, cap. 5 e seg., III, IV. Vedi De Rubeis, ediz. Parma, XXI, diss. IV.

[4] IV, 4.

[5] II, 9.

[6] Ediz. Roma, 1607: pag. 461.

[7] Bartolomeo da Lucca (o San Tommaso) *De Regimine Principum*, III, 10.

[8] III, 20; IV, 1.

Come si è potuto vedere, egli sposta la quistione dello Stato in genere nell'Impero in particolare, del quale specialmente si occupa, e sulla traslazione di esso (alla quale, come vedremo a suo luogo, diede una propria forma) ne fonda la dipendenza dal Papa,[1] differentemente dal maestro che avea posta la supremazia del Papa sui Re per la subordinazione della legge umana alla divina. Del resto Bartolomeo, come Egidio, si tiene sempre sulle generali riguardo ai rapporti fra Stato e Chiesa, al pari di San Tommaso.

Egidio Romano o Colonna, come il maestro, e differentemente dall'altro scolare, si occupa dello Stato e non dell'Impero. Egli pospone l'origine della società per patto a quella per isviluppo spontaneo.[2] Sostiene che lo Stato deve non solo punire ma anche premiare,[3] e deve sforzarsi di rendere i cittadini quanto più virtuosi è possibile, cioè deve collaborare colla Chiesa per la salvazione delle anime. Al pari di San Tommaso, dimostra[4] che la monarchia è l'ottima forma di governo: però, a differenza del maestro, si giustifica di questo distacco da Aristotele,[5] anzi vorrebbe dimostrare che lo Stagirita non abbia posposto in senso assoluto la monarchia alla *politia* (republica non oclocratica). Dunque il suo ideale è la monarchia, ed ereditaria.[6] Condizione ossenziale del Re è quella di essere ottimo, se no, non sarebbe più Re, ma tiranno: distinzione che, fra gli scrittori cristiani, rimonta a Sant'Agostino. Il Re, al quale appartiene di ordinare e dirigere i sudditi verso il bene, crea le leggi (*leges*) e i regolamenti (*regulas*).[7] Quindi è superiore alla legge positiva, quantunque sottomesso alla naturale;[8] ed è meglio esser governati da un ottimo Re che da un'ottima legge positiva, ma meglio esser governati da un'ottima legge naturale che da un ottimo Re.[9] Ammesso che il Re per esser tale, deve esser ottimo, non può dirsi che « possa facilmente corrompersi e pervertirsi; poichè se egli desidera di governare rettamente, non è possibile che si perverta, a meno che non accada che siano perversi tutto il Consiglio e tutti i saggi e i buoni, che egli si associò. Dunque il Re essendo, come l'Imperatore di Dante, impeccabile, la responsabilità viene gettata su i ministri. Ma questo *consilium*, questi *sapientes et bonos quos sibi associavit*, s'intende che hanno voto soltanto consultivo, non decisivo; essi sono i consiglieri di un monarca assoluto, devono dire apertamente il loro pa-

---

[1] Bartolomeo da Lucca (o San Tommaso), *De Regimine Principum*, III, 18.
[2] Egidio, *De Regimine Principum*, ediz. Roma, 1607, pag. 413.
[3] Cfr. San Tommaso, *Prima Sec.*, Q. 92, art. 2.
[4] Egidio, *De Regimine* ec., pag. 456.
[5] Idem, ibidem, pag. 459.
[6] Id., ib., pag. 461.
[7] Id., ib., pag. 526.
[8] Cfr. San Tommaso, *Prima Sec.*, Q. 96, art. 5.
[9] Egidio, *De Regimine* ec., pag. 532.

rere, ma conservare il segreto.[1] Il Re nel creare le leggi e i regolamenti si lascerà guidare dai precetti di Egidio, ma « anche dall'esperienza dei fatti particolari che continuamente occorrono nelle corti dei Re e dei Principi; »[2] dunque non solo dalla teoria, ma anche dalla pratica politica.

L'Autore dimostra[3] « che, per quanto è possibile, ogni cosa dev'essere determinata dalle leggi (s'intende sempre fatte dal Principe e non dal popolo), lasciando quanto meno è possibile all'arbitrio dei giudici. » Però non prescrive una costituzione pel Re, come una legge pei giudici, giacchè il Re è impeccabile: ma nel caso che diventi tiranno, quali guarentigie ha il popolo? — Nessuna, ed Egidio nemmanco gli concede il diritto della rivoluzione, come San Tommaso in alcune opere. Egli mostra[4] « in qual modo i Re ed i Principi debbano contenersi perchè vengano amati dal popolo, ed in qual modo perchè vengano temuti, e che, quantunque entrambe queste cose siano necessarie, tuttavia debbono desiderare più d'essere amati che d'esser temuti. » Ma il popolo non ha dei diritti di fronte al Principe: l'Autore si dà cura di dimostrare[5] « che al popolo conviene ubbidire i Re con grande riverenza, e di osservare le leggi con somma diligenza: » anzi arriva sino all'ubbidienza passiva:[6] « Se adunque, egli dice, si considerasse quanto bene proviene dal Re, anche dato che sia un po' tiranno (*etiam dato quod in aliquo tyrannizarent*), il popolo si studierebbe di ubbidirlo. Poichè è più tollerabile una certa tirannide del Principe, che il male il quale sorge dalla disubbidienza e dalla trasgressione dei suoi ordini. » Quindi studia[7] « come debbano contenersi i cittadini ed in generale gli abitanti del regno, acciocchè i Re non siano provocati all'ira contro di essi. » Dunque i Re in generale sono impeccabili, e perciò quasi semidei (*semideos*): con che Egidio non intende punto dire che in loro Dio infonda qualche parte di sè; egli li considera come esseri del tutto umani anche più recisamente e chiaramente di San Tommaso; li chiama quasi semidei, in quanto sono superiori alla legge positiva, e bisogna che siano « intelletto senza concupiscenza, forma del vivere e regola dell'operare, e si comportino rispetto alla legge divina, naturale ed umana in modo che, come eccedono gli altri in potenza e in dignità, così li superino per bontà e virtù. »[8]

Abbiamo cavato la teoria politica di Egidio dal suo *De Regimine principum;* il quale è indirizzato all'istruzione dei Principi perchè sap-

---

[1] Egidio, *De Regimine* ec., pag. 499.
[2] Id., ib., pag. 506.
[3] Id., ib., pag. 506.
[4] Id., ib., pag. 552.
[5] Id., ib., pag. 547.
[6] Id., ib., pag. 549.
[7] Id., ib., pag. 550.
[8] Id., ib., pag. 537.

piano come devono governare, ed in parte anche all'istruzione dei popoli perchè apprendano come devono ubbidire.[1] Questo trattato, come l'altro omonimo di San Tommaso, è scritto a richiesta di un Principe,[2] ciò che forse ha potuto influire a caricare la tinta dell'assolutismo. Egidio in questo trattato non fa punto parola dell'Impero, perchè egli al pari del suo maestro, considera lo Stato in genere, e forse anche per la gelosia che dell'Impero avea la monarchia francese, come appresso vedremo.[3] Qui non si occupa nemmanco delle relazioni fra Stato e Chiesa: ma come le concepisse, può rilevarsi dal trattato *De ecclesiastica potestate*,[4] dove sostiene le pretese ecclesiastiche contro lo Stato, arrivando a quegli eccessi a cui poscia gli oppositori di Marsilio da Padova: pretese che, probabilmente per prudenza, taceva nel *De Regimine*, diretto a quello che poi fu Filippo IV di Francia.[5]

§ 5. — *Guglielmo Durando di Mende* (1311).

Guglielmo Durando, nipote dell'omonimo soprannominato lo Speculatore e vescovo di Mende scrisse un trattato *De modo generalis concilii celebrandi*, in occasione del Sinodo che fu tenuto a Vienne nel 1311; il quale trattato quantunque cronologicamente sia posteriore alla lotta tra Filippo il Bello e Bonifazio VIII, pure per lo spirito tranquillamente papalino possiamo considerarlo nella presente classe degli scritti politici di transizione. Noi estrarremo quelle parti che contengono le idee specialmente politiche, e, tralasciando quelle che sono comuni ai trattati antecedenti, esporremo soltanto le altre che se ne allontanano. Fra le quali le più notevoli accennano al costituzionalismo nello Stato e nella Chiesa: principio già accennato dal più grande sostenitore di Filippo il Bello, Giovanni di Parigi, siccome vedremo a suo luogo,[6] e che troveremo seguito anche da Durando di San Porciano.[7]

La scuola tomistica avea preteso dimostrare che i Principi sono sì inferiori alla legge naturale, ma superiori alla positiva. Durando ora,

---

[1] Egidio, *De Regimine* ec., pag. 4.

[2] Il principe ereditario figlio di Filippo III di Francia, pag. 1.

[3] Cap. IV.

[4] Charles Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome*, nel *Journal général de l'instruction publique*, 1858.

[5] « His ergo declaratis volumus descendere ad propositum et ostendere, quod nullum sit dominium cum iustitia nec rerum temporalium nec personarum laicarum nec quorumcumque, quod non sit sub ecclesia et per ecclesiam, ut agrum vel vineam vel quodcunque, quod habet hic homo vel ille, non possit habere cum justitia, nisi habeat id sub ecclesia et per ecclesiam. » Presso Riezler, pag. 140.

[6] Cap. IV.

[7] Licenziato 1312, m. 1332. — Vedi § 6.

quantunque non ponga il principio razionale che la legge debba essere creata dai popoli e non dai Principi, pure lo sente incoscientemente, e quindi sostiene che « è giusto che i Principi siano legati (*teneri*) dalle loro leggi, e che non possano condannare in sè quelle norme (*jura*) che hanno stabilito pei sudditi »:[1] infatti essi devono governare non per fare i propri comodi, ma « per difendere l'utile dei cittadini, »[2] e « il principato non si deve nè alla carne, nè al sangue, ma ai meriti: regna inutilmente chi nasce Re e non lo merita. »[3] Dunque il Sovrano del Durando accenna in certo qual modo al Sovrano costituzionale: e che le sopra riferite non siano soltanto espressioni rettoriche, si rileva dal fatto che l'Autore aggiunge che la potestà del Sovrano dovrebbe essere limitata (*limitaretur*) da un determinato Consiglio, specialmente quando egli volesse pigliare qualche misura contro le norme (*jura*) comunemente approvate; e quando si volesse riformare la legge, bisognerebbe riunire il Consiglio generale: indirizzo costituzionale che dovrebbe valere non solo per lo Stato, ma anche per la Chiesa.[4] L'Autore sostiene[5] che il diritto di convocare il concilio generale spetti al Papa: ma non dice se questi abbia il dovere di convocarlo in determinati tempi, come consiglia[6] che i concilii episcopali si riuniscano due volte all'anno: nè molto meno dice se quelli che di diritto dovrebbero essere membri del concilio, debbano avere il diritto di farlo convocare, quando in un determinato numero ne firmino la petizione: del diritto di convocazione quanto al consiglio generale laico, non ne parla affatto. Però vuole che il Papa rispetti i cardinali,[7] e tralasci il fasto dei titoli.[8]

Ma il governo deve essere centralizzatore. Trattando delle esenzioni[9] si scaglia contro i privilegi, per mezzo dei quali chiese ed abbazie si rendono indipendenti dalle autorità loro immediatamente superiori: voto per l'accentramento che sorgeva spontaneo nella medievale confusione

---

[1] *De modo generalis concilii celebrandi*, ediz. Venetiis, 1561, pag. 6.

[2] Ibidem, pag. 8.

[3] Ib., pag. 9.

[4] Ib., pag. 11. « Videretur esse salubre consilium pro republica, et pro dictis administratoribus reipublicae, quod sic sub ratione ut praemissum est, limitaretur potestas eorundem, quod absque certo consilio dominorum cardinalium domnus Papa, et reges et principes absque aliorum proborom consilio (sicut hactenus in republica servabatur) non uterentur prærogativa hujusmodi potestatis potissime aliquid concedendo contra concilia et contra iura approbata communiter. Et quod contra dicta concilia, et iura nihil possent de novo statuere vel concedere nisi generali consilio convocato. Cum illud quod omnes tangit, secundum juris utriusque regulam. ab omnibus debeat communiter approbari. »

[5] *De modo generalis concilii celebrandi*, ediz. Venetiis, 1561, pag. 108.

[6] Ib., pag. 39.

[7] Ib., pag. 24.

[8] Ib., pag. 94.

[9] Ib., pag. 24.

degli ordinamenti, onde l'Autore l'estende sino alla recitazione uniforme dell'ufficio ecclesiastico in ogni provincia e in ogni regno,[1] ciò che non si è conseguito neppur oggi; e desidera eziandio che la Chiesa, la quale allora può dirsi funzionasse da ministero d'istruzione pubblica, faccia fare delle compilazioni, dell'enciclopedie,[2] cioè di quelle che si chiamavano *summae* o *summolae*. Tuttavia Durando non intende con questo centralismo soffocare la vita provinciale: egli infatti per esempio vuole[3] che si osservi la consuetudine della celebrazione semestrale dei concilii episcopali, acciocchè vi s'indaghino i dommi, e vi si risolvano le questioni ecclesiastiche che possan sorgere.

Possiamo star sicuri che l'Autore ci ha manifestato senza riserva i suoi concetti, poichè egli non adopera riguardi nell'anatomizzare i mali della Chiesa, perchè vi si provveda, non già perchè il pubblico ne rida o ne pigli argomento a sparlar di quella. Egli è sempre un vescovo, nè si mostra poi tollerantissimo: infatti ripete[4] i voti del suo tempo perchè si eviti la familiarità e la comunicazione coi Giudei e cogli altri infedeli, perchè loro non si affidino i pubblici uffici, ec.

Trattando dei mali della Chiesa, parla anche della non equa distribuzione dei beni fra gli ecclesiastici: egli propone al concilio di studiare se non sia da fare qualche riforma riguardo al fatto che in alcune parti i vescovi ricevono quasi tutto, in altre troppo poco, e in alcune parti i capitoli e il clero sono tanto poveri, che sono costretti a mendicare:[5] male a cui cercò di rimediare la Costituente Francese, ed ha cercato in parte di riparare il Regno d'Italia.[6] Il Durando pertanto dice che[7] « nella primitiva chiesa tutto era comune, e si deliberi se sia utile che quest'uso si conservi ancora fra i cardinali e nei collegi e in altre parti. » Ma questo non importa *comunismo* nel senso moderno; qui non si parla dei beni personali dei chierici secolari, ma dei beni di ufficio, o si allude forse all'istituzione del *canonicato* sorta nel secolo VIII: il consiglio di Durando probabilmente importa presso a poco quel che oggi generalmente

---

[1] *De modo generalis concilii celebrandi*, pag. 149.

[2] Ib., pag. 180.

[3] Ib., pag. 39.

[4] Ib., pag. 138.

[5] Ib., pag. 184. « Pensari posset an esset super præmissis aliquid innovandum, cum in aliquibus partibus episcopi quasi per totum, et in aliis ita modicum obtineant: et in aliis capitula et clerus tanta paupertate laborent, ut mendicare cogantur. »

[6] Legge per la liquidazione dell'asse ecclesiastico, 15 agosto 1867, n. 3848, art. 6. « Quanto alle mense vescovili, le rendite ed altre temporalità dei vescovadi rimasti vacanti o che si lasceranno vacanti, continueranno ad essere devolute agli economati, i quali dovranno principalmente erogarle, come ogni altro provento, a migliorare le condizioni dei parrochi e sacerdoti poveri, alle spese di culto e di ristauro delle chiese povere, e ad altri usi di carità. »

[7] *De modo generalis concilii celebrandi*, pag. 140.

si usa per gl'impiegati dello Stato, che cioè essi abbiano uno stipendio fisso assegnato dal governo ed uguale per tutti quelli dello stesso grado, e non assegni dati dalle provincie o dai comuni e varianti nelle diverse provincie e comuni. L'Autore nella sua relazione al concilio sui mali della Chiesa e sui rimedi opportuni, mostra troppo buon senso perchè si possa credere che egli si dichiari pel comunismo; egli riconosce l'utilità, la necessità della proprietà non solo per la società in genere, ma anche per la società religiosa, e consiglia[1] « che si provveda acciocchè le chiese possano acquistare liberamente e ritenere le cose già acquistate, giacchè non sembrano bastare le misure prese su questo argomento. » Anzi, quantunque non si occupi *ex professo* della povertà perfetta degli ordini mendicanti, pure le si dichiara contrario. Egli rammenta[2] che « la legge di Dio ordina, che coloro che servono all'altare, siano pasciuti dall'altare: » parla[3] degli ordini mendicanti da essere alimentati (*alendis*); dice che « sembrerebbe che la Chiesa universale dovesse provvedere alla loro inopia. »

L'Autore adunque è un uomo pratico: perciò, ammettendo naturalmente il foro ecclesiastico, consiglia che il Concilio distingua i diritti ecclesiastici dai secolari, determini « sin dove spiritualmente e temporalmente si estende il primato della Chiesa Romana secondo l'ordinata potestà, » e che la Chiesa, anche in via non ufficiale, si sforzi di calmare la gelosia e di non urtare la suscettibilità dei Principi: « Sembrerebbe pertanto utile, » egli dice, « se potesse accadere senza alcuno scandalo, che queste cose s'inculcassero alle orecchie dei Principi in tal modo, che conoscessero che non si fa loro alcuna ingiuria, quando la Chiesa si intromette in alcuni casi secolari. »[4] E d'altra parte accorda la reciprocità allo Stato, discorrendo[5] « di quelle cose che gl'Imperatori, i Re, i Principi e i Signori temporali possono fare ed esercitare dentro la Chiesa e sulle persone ecclesiastiche, nelle cose (*rebus*) e nei beni (*bonis*). »

Aggiungiamo in ultimo che Durando, quel che dice dei Re, lo riferisce anche agl'Imperatori, come si è potuto vedere dal passo or ora riferito; cioè egli parla dello Stato in genere, non si occupa delle questioni speciali relative all'Impero: il che costituisce un'altra ragione per classificarlo fra gli scrittori politici del periodo di transizione, dai caratteri del quale si stacca soltanto pel suo indirizzo costituzionale, già accennato nella scuola francese; della quale egli, francese, sentì l'influenza

---

[1] *De modo generalis concilii celebrandi*, pag. 43.
[2] Ib., pag. 40.
[3] Ib., pag. 189.
[4] Ib., pag. 50.
[5] Ib., pag. 179.

su questo riguardo, al pari del francese suo omonimo Durando di San Porciano.

§ 6. — *Durando di San Porciano* (Licenziato 1312, m. 1332).

Sappiamo che Durando di San Porciano fu licenziato a Parigi nel 1312 e morì vescovo nel 1332: dapprima fu seguace, poi fiero avversario della dottrina tomistica, e si acquistò il soprannome di *doctor resolutissimus*. Ma non sappiamo quando scrisse i due trattati *De origine jurisdictionum* e *De legibus;* la notizia [1] che Bertrando si servì del primo per comporre il suo *De ecclesiastica et saeculari potestate,* poco ci giova, perchè sappiamo che Bertrando lo scrisse dopo il 1329. Dunque è certo che i due trattati di Durando furono scritti dopo la lotta di Filippo il Bello, ma ignoriamo se durante o dopo quella di Ludovico il Bavaro. Ad ogni modo sono composti con calma scientifica, non occasionati da lotte reali; sicchè, quantunque siano posteriori a Filippo il Bello, possiamo parlarne in questo luogo: molto più che sono una esplicazione o rettificazione della dottrina tomistica, coll'aggiunzione di qualche idea costituzionale.

Dunque la potestà del Principe per Durando viene da Dio; ma esso spiega, anche meglio di San Tommaso e di Egidio Romano, come ciò debba intendersi, rigettando ogni idea non solo di irradiazione divina, ma anche di predestinazione: « non deve intendersi, egli dice, [2] che l'autorità della giurisdizione ossia del Re secolarmente sia da Dio nel senso, che Dio quando creò il genere umano abbia commesso a qualche uomo il governo degli altri, o che abbia dato uno speciale comando acciocchè qualcuno comandasse agli altri; ma nel senso che, secondo la retta ragione che Dio pose nell'uomo, è necessario e conveniente che ci sia fra gli uomini una tale autorità di Re. » Del resto, ammessa la necessità di un capo, vero è che egli può essere « per elezione speciale di Dio, » ma un siffatto Principe « fu raro e quasi privilegiato. [3] Quello invece che è per elezione e consenso del popolo, è l'ordinario. » [4] Ma « bisogna dire che la pluralità dei principati, dei quali l'uno non è sottomesso all'altro, non è buona; però non è così nel nostro proposito, poichè fra tutti i cristiani la potestà del principato secolare è sottomessa in qualche modo alla potestà della giurisdizione spirituale ecclesiastica. » [5] Dunque

[1] Baluzius, *Vitæ pap. avenoniensium*, tomo II, col. 784.

[2] *De origine jurisdictionum*, Parigi, 1506, pag. 1 del trattato. Su questa edizione, Vedi Savigny, *Storia del Diritto Romano nel m. e.*, lib. V, § 178.

[3] Cfr. Cap. V, § 2, dove si parla di Marsilio da Padova.

[4] *De origine* ec., pag. 2.

[5] Ib., pag. 5.

dell'argomentazione se ne vede già il rigore, il quale è anche conservato nella trattazione, s'intende sempre formalmente e secondo i criterii e i dati storici del tempo; è conservato, dico, in questo senso, che l'Autore ha sempre di mira l'oggetto ultimo della sua dimostrazione, e ne devia poco; e non si rifà *ab ovo*, come in generale tutti i trattatisti scolastici e Dante stesso nel *Convito* e nel *De Vulgari eloquio* (il che potrebbe spiegarsi dicendo che egli rivolgeva il *De Monarchia* a persone già conoscitrici di politica, e infatti non faceva un trattato completo ma una monografia), e non sviluppa certe parti le quali non eran messe in dubbio o lo eran poco, come vedremo.

Trattando di un libro di Dante, del quale sono abbastanza lette anche le opere minori, possiamo dispensarci dal farne un'esposizione minuta, la quale riuscirebbe un po' noiosa, giacchè l'Alighieri nella maniera di argomentare, non ostante il sopra detto, non esce dalle solite formole scolastiche; del resto il fondo comune degli argomenti [1] avremo da riferirlo a proposito di altri autori: più tosto sceglieremo quel che c'è di più notevole nel *De Monarchia,* lo raggrupperemo secondo certi punti di vista, all'uopo lo completeremo con passi delle altre opere dell'Autore, e faremo delle osservazioni.

Dante adunque nel primo libro intende dimostrare la necessità di una Monarchia ossia Impero. Il concetto fondamentale di tutta l'argomentazione è che quest'Impero o Monarchia deve essere universale, cioè abbracciare tutta la terra: [2] egli si accorge che il fatto, almeno nel suo tempo, non corrisponde al suo voto; [3] ma non si ferma su questa osservazione, nè studia se e come il suo desiderio si possa mai raggiungere; questo problema per la mente di un medievale non ha importanza, egli ragiona così: La Monarchia è l'ottima forma di governo, dunque bisogna adottarla; e, se per ora non si è raggiunta, ciò è un fatto passeggiero, accidentale; perchè se la natura ha fatto questa forma perfetta, ha dovuto anche fare la materia corrispondente, se no sarebbe venuta meno ai suoi principii. [4] Dante adunque, al pari dei pubblicisti medievali più colti in filosofia, obbiettiva i propri concetti, occupandosi poco o punto della pratica, quasi per non abbassarsi: mentre altri di inferiore cultura filosofica o di inferiore vigoria e stringatezza d'intelletto, partono dalla pratica, e, più tosto che dimostrare dei principii, tendono a trovare un accordo fra le due potestà, determinandone le rispettive competenze.

---

[1] Tanto quelli pro quanto quelli contro vedili nel libro I del *De finium etc.*, del Friedberg.

[2] *Epist. ad Enrico VIII,* cap. 3. « Quoniam Romanorum potestates nec metis Italiæ, nec tricornis Europæ margine coarctatur. »

[3] *De Mon.*, II, 1; ed *Epist. ad Enrico VII,* cap. 3.

[4] *De Mon.*, II, 7.

Ma su quali ragioni Dante fonda la necessità di una Monarchia universale? Egli la crede l'unica forma politica sotto la quale si possa raggiungere la pace e quindi la felicità terrena: la crede una condizione necessaria e sufficiente: necessaria perchè siccome l'uomo non è mai contento di quel che possiede, quindi è proclive a lasciarsi ottenebrare dalle passioni sino a quando non abbia raggiunto tutti quei beni che il mondo può dare cioè l'impero di tutto il mondo; essendo privo di questo, l'uomo si lascerebbe facilmente trasportare ad ingiustizie per ottenerlo. Condizione sufficiente perchè, chi ha in mano l'impero di tutto il mondo è *potentissimo*, e quindi farà eseguire quella giustizia che già *volenterosissimo* (*volentissimus*) ha pronunziato. [1] Si potrebbe obbiettare: ma se questo *potentissimus* non sia anche *volentissimus*, se per esempio, per mantenersi al potere deve venire a transazione con la propria coscenza? — Ma, presso a poco risponderebbe Dante, come mai egli potrà trovarsi nella posizione di dover deviare dalla giustizia per mantenersi al potere? i popoli, vedendo che colla Monarchia universale si raggiunge la felicità, potrebbero ricusarsi di sottomettervisi? — A ciò risponderemo più sotto. Frattanto si potrebbe continuare ad obbiettare: prescindiamo dai popoli; ma ci sarebbero alcuni che più facilmente potrebbero lasciarsi ottenebrare dalle passioni, dall'ambizione, cioè i Re che secondo il vostro sistema dovrebbero continuare a sussistere stando subordinati al Monarca, anzi il fatto presentemente è tale, come voi stesso confessate e lamentate. E quando, in qualunque caso e per qualunque ragione, il Monarca trasgredisse la giustizia, che guarentigie avrebbero i governati? Dante non ha punto idea di costituzionalismo; e si badi che noi non chiediamo troppo da lui, poichè il costituzionalismo fu intuito dai suoi contemporanei, come già abbiamo visto, e la quistione delle guarentigie sarà di lì a poco discussa e risoluta, quantunque in un modo insufficiente, da un altro pubblicista (Marsilio): quistione del resto già discussa e in parte risoluta nella pratica delle Monarchie e dei Comuni.

Dante prevede un'altra obbiezione che potrebbe farsi al suo sistema di Monarchia universale, cioè che questa impedirebbe i liberi sviluppi delle nazioni, delle provincie, dei comuni, diremmo noi oggi, i quali hanno storie, civiltà, aspirazioni, bisogni diversi, continueremmo noi a dire: ma egli, quantunque probabilmente senta la forza di questi ed altri motivi che potremmo specificare, pure non ne ha un concetto chiaro, non li menziona punto: nè gliene faremo torto, perchè ancora non si era analizzato e teorizzato quello sviluppo fecondo che allora avea luogo in Inghilterra, in Ispagna, in Francia e specialmente nei Comuni italiani: quella era una vita incosciente, e, come vedremo, non la pigliavano in esame neppur coloro che sostenevano il principio nazionale di fronte alla Monarchia universale, neppur Giovanni di Parigi. Dante

[1] *De Mon.*, I, 13.

adunque dà come motivo del bisogno di autonomie speciali di fronte alla Monarchia soltanto il clima: motivo del resto affatto teorico per l'Autore, in quanto che poteva poco sentirne la forza egli, che non uscì mai dall'Italia e dalla Francia, e che del resto non lo ritrovava da per sè stesso, ma lo pigliava tale e quale da Aristotile, come aveano fatto i pubblicisti anteriori o contemporanei (taluno dei quali tuttavia allargandolo, come abbiam visto per San Tommaso), e come dovean fare anche dei pubblicisti posteriori: lo stesso dicasi della distinzione dell'ordine del tutto da quello delle parti, e della subordinazione dei sistemi singoli a quello unificatore.[1] Dante adunque, specialmente per motivi di cui non ha coscienza, ammette la necessità di autonomie particolari; per le quali, oltre alla ragione del clima, trova in Aristotile l'altra che la legge è fatta non per distruggere, ma per tutelare gl'interessi dell'individuo, come diremmo noi oggi.[2] Ma come concepisce queste autonomie? Egli distingue un'autonomia relativa degli *Stati*, diremmo noi, rispetto alla Monarchia, e delle *civitates* rispetto agli Stati; e intende parlare di autonomia non solo amministrativa (*proprietatibus*),[3] ma anche giudiziaria (*legibus differentibus*). Ho detto *giudiziaria* e non *legislativa*, perchè Dante non dice chi debba creare le leggi dei singoli Stati; ma, — siccome egli ammette che il potere viene da Dio, e che i così detti elettori dell'Impero sono piuttosto *denunciatores* della volontà divina,[4] e perciò esclude ogni idea di sovranità popolare; e siccome la potestà discende dall'alto; — parrebbe che l'Imperatore non solo ponga le leggi generali per tutto l'Impero,[5] ma che debba eziandio porre le altre speciali pei singoli *reges* e *civitates*:[6] pure bisogna dire che Dante sostiene che soltanto l'autorità dell'Imperatore provenga da Dio, ma poi non si ferma a ricercare se quella dei Re e delle città provenga pure da Dio mediante il Monarca, se i Re debbano essere ereditari od elettivi, e, se elettivi, a chi spetta la scelta cioè se al Monarca od ai popoli; non si ferma a concepire la fonte del potere come una scala discensiva: sicchè possiamo dare soltanto come probabile, come conforme alla maniera di pensare dell'autore e dei pubblicisti e filosofi medievali la creazione delle leggi *particolari* per mezzo del Monarca, ma non come certa. Anzi Dante

---

[1] *De Mon.*, I, 8.

[2] Ibid., I, 14.

[3] Ibid., I, 16.

[4] Ibid., III, 15.

[5] Ibid., I, 16. « Sed sic intelligendum est, ut humanum genus secundum sua *communia* quæ *omnibus* competunt, ab eo (Monarcha) regatur, et communi regula gubernetur ad pacem. Quam quidem regulam sive pacem *particulares principes* ab eo recipere debent. »

[6] *De Mon.*, I, 16. « Cum et *leges municipales* quandoque deficiant.... Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quas *legibus differentibus* regulari oportet. »

non solo non esprime, ma probabilmente non fece mai siffatta analisi delle sue idee relative a questo punto; giacchè, oltre che non si faceva ordinariamente in un'epoca inconsciente del proprio sviluppo, esse sono molto indeterminate; infatti egli confonde *Nazione* e *Stato* mettendo *nationes* insieme a *regna* e *civitates*,[1] e non distingue precisamente le leggi della Monarchia da una parte e dei Regni e delle città dall'altra, giacchè di fronte a quelle della Monarchia ora mette le *municipales* ed ora quelle delle *nationes, regna et civitates.*[2]

Ma il concetto dell'equilibrio, dell'armonia fra gl'interessi dello Stato universale e degli Stati individui, dello Stato e delle città, quantunque espresso e con verosimiglianza anche pensato inesattamente, e quantunque fondato in ispecie su motivi che l'Autore sente inconscientemente, ma non manifesta, pure è abbastanza notevole; perchè nello sviluppo teorico della politica medievale si era manifestato in generale (eccezion fatta di San Tommaso) soltanto nella forma aristotelica ripetuta, senzachè si vedessero gli altri motivi oltre quello del clima, o si sentissero inconsciamente come Dante li ha sentiti. Ciò che dovrebbe fare tanto maggiore meraviglia, in quanto che il medio evo non pensava punto a livelli sociali arbitrari, anzi neppure a quelli che oggi si ritengono nelle presenti condizioni necessari, tanto che generalmente si ammettevano le leggi personali. Però la cosa diventa affatto naturale allorchè riflettiamo che il medio evo, quando teorizza, non pensa spontaneamente, ma sull'autorità della Bibbia e del Filosofo; non parte dalle proprie osservazioni sui fatti, sulla natura, ma dai principii che trova nelle sue fonti autoritarie, e che spesso ripete macchinalmente, senza capirne l'importanza. — Dante adunque non si limita ad esporre il principio che bisogna equilibrare gl'interessi della società con quelli dell'individuo, ma dà qualche specificazione, quantunque insufficiente, dei rapporti che devono correre fra il Monarca ed i Principi particolari, cioè che « il genere umano secondo le comuni norme che si convengono a tutti, sia governato dal Monarca, e con queste comuni norme sia condotto alla pace. Le quali norme i particolari Principi devono ricevere da lui, come l'intelletto pratico per la conclusione operativa riceve la proposizione maggiore dall'intelletto speculativo, e sotto di quella aggiunge la particolare, che è propria di lui, e conchiude particolarmente all'operazione. E questo non solo è possibile, ma è necessario che da uno solo proceda, acciocchè si tolga ogni confusione dei principii utili. » E conforta la teoria coll'esempio: « E questo essere stato fatto da esso, scrive lo stesso Mosè nella legge, il quale assunti i principali delle tribù dei figliuoli di Israel, lasciava loro i giudizî inferiori, riserbando a sè i superiori e più comuni: i quali comuni usa-

---

[1] *De Mon.*, I, 16, « Nationes, regna, et civitates. »
[2] Ibid., I, 16.

vano i principali per le loro tribù, secondo che a ciascuna tribù si conveniva. »[1] Dunque le leggi del Monarca dovrebbero essere soltanto di ordine generale cioè *communiora quae omnibus competunt*, e similmente le cause che egli dovrebbe giudicare, i suoi *judicia* dovrebbero essere soltanto i *superiora et communiora*. Dunque il Monarca di Dante non dovrebbe essere un semplice creatore e tutore della legge, ma anche giudice: concetto teorico medievale, che l'Autore non analizza; egli non determina se questi giudizi debba farli il Monarca in persona, come parrebbe dalle sue parole e contrariamente alla pratica del tempo, o assistito da altri giudici, o se debba addirittura delegare questa sua potestà a dei giudici: già avvertimmo nell' *Introduzione* (§ 1) come e perchè i politici medievali non si occupano di quello che oggi chiamiamo diritto amministrativo. Dunque il Monarca deve essere anche esecutore della legge,[2] e Dante per *executor* intende non solo quello che noi oggi con *potere esecutivo*, ma anche ciò che noi chiamiamo *potere giudiziario*.

Egli non specifica quali siano i *judicia superiora et communiora* che il Monarca deve riserbarsi (*reservans*): il principale è certamente quello di cui parla in altro punto[3] dello stesso libro primo, cioè *dirimere i litigi fra i Principi* ossia i conflitti internazionali, come oggi si direbbe. E Dante forse arriva a intuire, però molto confusamente, la distinzione fra diritto internazionale pubblico e privato.[4] Riconosce quella che noi chiamiamo *sovranità dello Stato*, e quindi la necessità di un'autorità superiore a quella dei singoli Stati:[5] la quale egli vede nell'Imperatore; altri la vedevano sì in questo, ma rispetto a certi Stati soltanto; altri aggiungevano che l'autorità stessa dell'Imperatore dovesse star sotto quella di un capo ancora più alto, il Papa; altri non la vedevano nell'Imperatore, ma soltanto nel Papa; la scuola francese nè nell'uno nè nell'altro; oggi la si vede generalmente nei congressi internazionali, mentre nuovamente si aspira ad una Monarchia universale da taluno, che non è un sognatore, ma un uomo abbastanza positivo, io parlo del Bluntschli.[6] Però prescindendo dall'applicabilità di una Monarchia universale nei tempi moderni per quanto se ne limitino le attribuzioni — questione che non ha che fare col nostro argomento, — notiamo che non si può inneggiare a Dante come ad espositore o precursore del concetto del publicista tedesco. Quantunque entrambi vengano allo stesso voto, pure partono da ragioni non

---

[1] *De Mon.*, I, 16.

[2] Ibid., I, 16. « Legislatori et legis executori. »

[3] Ibid., I, 12.

[4] Ibid., I, 12: « Inter omnes duos principes.... potest esse litigium, vel culpa *ipsorum*, vel *subditorum*. »

[5] Ibid., I, 12 « Et cum alter de altero cognoscere non possit, ex quo alter alteri non subditur (nam par in parem non habet imperium) oportet esse tertium jurisdictionis amplioris, qui ambitu sui iuris ambobus principetur. »

[6] *Diritto Pubbl. Univ.*, lib. I, cap. II.

del tutto eguali, nè specificano con uguale minutezza il loro concetto. Dante creava la sua teoria a priori, senza studiare, come il Bluntschli, se le condizioni di Europa, anzi del mondo, fossero tali che quella potesse effettuarsi e quando; non dimostra con esempi cavati dall'esperienza, con argomenti fondati sulla storia sincrona quali vantaggi arrecherebbe la Monarchia universale, non esamina i problemi degl'impacci che nella pratica le normi comuni a tutto il mondo potrebbero arrecare allo sviluppo dei singoli Stati, ec.: è la letteratura, l'idea romana, la corrente teorica che trascina Dante a creare la sua teoria dell'Impero: nella cultura del suo tempo dominava già il concetto della Monarchia universale, sia dell'Imperatore, sia del Papa; la questione oramai era quasi soltanto di scelta, difficilmente si poteva uscire da quel circolo fatale (pure i pubblicisti francesi, per condizioni speciali, cominciavano a farlo, come vedremo); e Dante nella gioventù, secondo le tradizioni della sua famiglia, segue la Monarchia universale del Papa, il guelfismo; poscia pei suoi studi comincia a vagheggiarne un'altra, quella dell'Imperatore, finchè ne diviene un apostolo.

Se l'Alighieri era portato al concetto della Monarchia universale in parte anche per motivi non di studii, ma di esperienza, questi certo eran ben diversi da quelli del Bluntschli; non i vantaggi commerciali, morali e di ogni genere che può vedere la mente di un moderno, ma la *pace* in genere, senz'analisi dei vantaggi che essa arrecherebbe; non tanto il dirimere i conflitti *internazionali* — giacchè Dante non estendeva il suo sguardo al di là della Germania e della Francia, — quanto i *comunali* anzi quelli fra i partiti di uno stesso Comune, [1] pei quali egli soffriva l'esilio: le lotte fra Comuni e Comuni, fra Comuni e Signori, fra *quei che un muro ed una fossa serra*, gli fanno erompere dal cuore il voto della pace, [2] voto del resto proprio di tutta l'epoca medievale, epoca di disordini civili e morali.

Lo spettacolo di tanti mali, dei quali egli soffriva una gran parte, fa a Dante parere non solo mutate in tiranniche le altre forme di governo oltre l'imperiale, cioè che non solo non si abbia Monarchia, Aristocrazia, *Politia*, sibbene tirannide, oligarchia, *democrazia*, secondo il linguaggio aristotelico, — ma che sia una necessità che le dette tre prime forme si mutino nelle tre seconde, quando non esista una Monarchia universale. [3] Certamente noi non induciamo questa necessità dal presente

---

[1] *Purgatorio*, VI, 81-4.

[2] *De Mon.*, I, 5 e 6; *Epistola ad Enrico VII.*

[3] *De Mon.*, I, 14. « Genus humanum *solum* imperante Monarcha, sui, et alterius gratia, est: tunc enim *solum* Politiæ diriguntur obliquæ,... » Quindi II, 1: « ad dirrumpendum vincula ignorantiæ Regum atque Principum talium, et ad ostendendum genus humanum *liberum* a *jugo* ipsorum. » E nell'*Epistola a tutti ed a ciascuno re d'Italia*, ecc.: levatevi incontro al vostro Re (cioè l'Imperatore), o abitatori d'Ita-

stato del mondo incivilito, nè giudichiamo come Dante le condizioni politiche del suo tempo; nelle quali egli non vedeva altro che tirannide, nè si accorgeva della grande civiltà che si veniva sviluppando specialmente nei Comuni, e specialmente in quella Toscana, sulla cui tirannide (*tyrannis*) egli maggiormente insiste. [1]

Dimostrata la necessità dell'Impero, [2] l'Alighieri passa a dimostrare che il popolo romano se l'acquistò a buon diritto. [3] Questo libro II è il più scolastico, in quanto si fonda su argomenti che allora eran tenuti per validi nelle scuole, e che oggi invece fanno sorridere. Noi ci dispensiamo dal riferirli tutti, per le ragioni già dette; parleremo soltanto di ciò che è più specialmente proprio di Dante. Egli adunque, dimostrato che la Monarchia è l'ottima forma di governo, obiettivando il suo concetto, come già abbiamo accennato, ne tira la conseguenza che la natura dovette creare una materia corrispondente a quella: [4] ora siccome ogni materia non ha le stesse proprietà, siccome ogni popolo non ha le stesse attitudini, ma alcuni, come dice il Filosofo, son nati a comandare ed altri a servire; [5] perciò la natura ha dovuto scegliere un popolo monarca: così dal concetto di *individuo* monarca passa a quello di *popolo* monarca. E quale sia il popolo prescelto lo dimostra « non solo col lume della ragione umana, ma anche col raggio della divina autorità. » [6] Or siccome all'attitudine dei popoli contribuiscono « oltre alla superiore influenza, anche le virtù e le proprietà dei luoghi inferiori; » così la natura ha dovuto produrre non solo il popolo monarca, ma anche il *luogo* conveniente per sede dell'Impero, e questo è Roma. Dante non presenta la sua argomentazione sotto questa forma così rigorosa nella quale noi l'abbiamo ridotto, non ne sviluppa, e non ne tira certe conseguenze che avrebbe dovuto, ed alle quali invece si oppongono certi altri principii da lui posti. Cioè egli non insiste sull'influenza che il luogo ha sulle facoltà dell'individuo, e quindi non insiste sulla necessità che l'Imperatore risieda personalmente in Roma: forse si accorgeva che ciò era praticamente impossibile; ed io credo che questa volta sia stato realmente il buon senso

---

lia, e non solamente serbate a lui ubbidienza, ma come *liberi* il reggimento. *Purgatorio*, VI, 76: Ahi *serva* Italia.

[1] *Epistola ad Enrico VII*, cap. 4.

[2] *De Mon.*, I.

[3] Ibid., II.

[4] Ibid., II, 7. « Et illud quod natura ordinavit de jure servatur; natura enim in providendo non deficit ab hominis providentia: quia si deficeret, effectus superaret causam in bonitate, quod est impossibile. » E più sotto: « sic Natura, si solam *formam* universalem, etc. »

[5] Come ragione di ciò non dà l'esponente storico, ma l'astrologico e forse anche il climatico: « præter superiorum influentiam, locorum inferiorum et virtutes et proprietates. » Ibidem, II, 7.

[6] *De Mon.*, II, 1.

politico-storico che gli abbia impedito di trar quella conseguenza, [1] che sarebbe stata conforme alle idee climatologiche e specialmente astrologiche del suo tempo, le quali egli divide: ed infatti l'autore della *Summaria brevis et compendiosa*, di lui contemporaneo del quale dovremo a suo luogo [2] parlare, sostenuto che la Francia sia il paese più adatto all'Impero, ne deduce che l'Imperatore non può risiedere fuori di quella; se no, perderebbe l'attitudine a signoreggiare; il che pretende dimostrare anche con esempi storici.

Ma Dante si arresta dinanzi alle conseguenze della scelta non solo del luogo, ma eziandio del popolo. A quale scopo dimostrare che i Romani si acquistarono a buon dritto l'ufficio della Monarchia? Parrebbe che egli debba poi dimostrare in 1° luogo che i Romani del medio evo abbiano conservato quell'ufficio, se non in fatto sino all'incoronazione di Carlo Magno, almeno in diritto, e che abbiano poi continuato ad esercitarlo sino al tempo dell'Autore. Quanto alla prima obbiezione non entrava nella mente di Dante e degli scrittori medievali, perchè si ammetteva la continuità ideale dell'Impero nel medio evo: ma la seconda non si creda che sia obbiezione soltanto di una mente moderna, poichè la fecero di lì a poco i politici francesi, protestando che non approdava a nulla il dimostrare che il popolo romano avesse acquistato l'Impero, perchè come eran caduti gli Imperi di Assiria, di Egitto, di Persia, di Grecia, ammessi anche da Dante e dagli altri imperialisti, così ora si poteva ritenere come caduto e *prescritto* anche il romano: anzi l'autore della *Summaria* dimostra che l'Impero spetti alla Francia. — In 2° luogo parrebbe che Dante debba dimostrare che il popolo romano deve essere l'elettore del Monarca. Ma egli sostiene nel libro terzo che la potestà imperiale non viene non solo mediatamente dal Papa, ma neppure dal popolo; rigetta ogni idea di sovranità popolare, ed, accennando alla leggenda allora in voga del *Collegio dei sette principi*, dice che questi così detti elettori sono piuttosto *denunciatori* della volontà divina. [3] Neppure dice che essi debbano essere romani, od abbiano avuto la delegazione dal popolo romano come pretendevano dimostrare altri antipapalini. Non accenna e non combatte l'argomento degli avversari, che il Papa abbia deposto Childerico, ed abbia conferito l'autorità imperiale a Carlo Magno; perchè la risposta che il Papa avesse

---

[1] Che non si trova neppure nella *Divina Commedia*, nè nell'*Epistole*, nè nel *Convito* (IV, 4 e 5).

[2] Cap. IV.

[3] *De Mon.*, III, 15. « Ex quo haberi potest ulterius, quod nec isti qui nunc, nec alii cuiuscunque modi dicti sunt Electores, sic dicendi sunt, quin potius denunciatores divinæ providentiæ sunt habendi. » Meno recisi rispetto all'elezione del Pontefice saranno gli scrittori papalini del tempo di Ludovico il Bavaro. Vedi per esempio, Triumphus, *De Potest. eccles.*, Q. I, art. I, pag. 18.

nel primo caso solamente dato il *consenso* al popolo franco e nel secondo avesse ricevuto la delegazione dal popolo romano, l'avrebbe portato ad ammettere il principio della sovranità del popolo, colla quale dagli antipapalini (e specialmente da Marsilio nel *De Translatione Imperii*) si spiegavano quei due fatti. — Dunque se Dante nè insiste sulla necessità che il Monarca risieda a Roma, nè accenna che i così detti elettori debbano esser romani; qual bisogno avea d'impiegare una delle tre parti della sua opera a dimostrare che il popolo romano si era acquistato a buon diritto l'Impero? Il suo scopo ultimo è di dimostrare che la potestà imperiale proviene direttamente da Dio, teorema che avrebbe potuto tener dietro immediatamente a quello del libro primo cioè della necessità dell'Impero: ma Dante ha voluto col secondo libro far quasi una riprova *storica* del teorema dimostrato *razionalmente* nel primo,[1] cioè mostrare che i Monarchi romani furono realmente *potentissimi* e *volenterosissimi*, e quindi apportarono la pace e la felicità terrena. Ma il fatto che i Romani si acquistarono a buon dritto l'ufficio della Monarchia avrebbe potuto servire, oltre che di riprova della necessità della Monarchia, di premessa alla conclusione che la potestà imperiale proviene da Dio, in quanto che essa esisteva quando ancora non avea assolutamente potuto produrla la Chiesa: Dante porta questo argomento nel libro terzo,[2] ma senza riattaccarlo col libro secondo. Del resto Dante scrivea questo quasi per una forza inconsciente che lo trascinava, per la tradizione romana che lo persuadeva portando seco le due idee di Roma sede e del popolo e del Principe monarca, delle quali egli tuttavia sulla seconda non insiste e sulla prima non si esprime affatto: ma esse probabilmente sono quasi il sottinteso, il sostrato inconscio di tutta la trattazione.

Dunque per Dante l'autorità imperiale proviene direttamente da Dio, ciò che forma l'argomento del libro III. Egli promette[3] che dimostrerà la sua proposizione con argomenti scritturali, storici e razionali: e qui bisogna notare che più sotto accenna, ma non sviluppa e non sente l'importanza della distinzione (fatta chiaramente dagli scrittori francesi) tra la quistione di diritto e la questione di fatto.[4] Quanto agli

---

[1] *De Mon.*, II, 1. « Nam per hoc quod Romanum Imperium de jure fuisse monstrabitur, non solum ab oculis Regum et Principum, qui gubernacula publica sibi usurpant, hoc ipsum de Romano populo mendaciter existimantes, ignorantiæ nebula eluetur; sed mortales omnes esse se liberos a iugo sic usurpantium recognoscent. »

[2] *De Mon.*, III, 12: « Quod autem Auctoritas Ecclesiæ non sit causa Imperialis auctoritatis, probatur sic: Illud, quo non existente, aut quo non virtuante, aliud habet totam suam virtutem, non est causa illius virtutis; sed Ecclesia non existente, aut non virtuante, Imperium habuit totam suam virtutem: ergo Ecclesia non est causa virtutis imperii, et per consequens, nec Auctoritatis. »

[3] *De Mon.*, III, 10.

[4] Ibid., III, 10: « Usurpatio juris non facit jus. »

argomenti storici si suppone che sono i soliti scolastici; ma bisogna dir lo stesso anche di quelli che egli chiama razionali, fra i quali non comparisce il concetto che la religione si deve seguire volontariamente, che la Chiesa non ha potere coercitivo nè sull'individuo, nè sullo Stato, concetto che sostennero i politici francesi, e più tardi ampiamente sviluppò Marsilio da Padova. Tuttavia bisogna notare che l'Alighieri con prove scritturali (e quindi soltanto autoritarie) combatte che il Papa possa « sciogliere le leggi e i decreti dell'Impero, e legare colle sue leggi e decreti il regime temporale. »[1]

La distinzione tra la forza coercitiva e la forza morale Dante avrebbe potuto più facilmente trovarla, in quanto che egli scriveva non coll'ardore di un polemico, ma colla serenità di un filosofo; ed infatti chiude il suo trattato dicendo, che la verità, che la potestà non proviene indirettamente dal Papa, ma direttamente da Dio, « non si deve intendere così strettamente che il Principe romano non sia al Pontefice in alcuna cosa soggetto: giacchè questa mortale felicità alla felicità immortale è ordinata. Cesare adunque quella riverenza usi a Pietro, la quale il figlio primogenito deve usare verso il padre, acciocchè egli illustrato dalla luce della paterna grazia, con più virtù il circolo della terra illumini. »[2] Questo rispetto verso il Papa qui Dante non lo manifesta soltanto per convenienza politica, per mostrare la sua calma, ma perchè così gli dettavano i suoi sentimenti religiosi e letterari, e il suo sistema. Egli, quantunque tolga le *Decretali* dalle fonti della fede,[3] pure dichiara di conservare quella riverenza, « che un pio figlio deve al padre, che un pio figlio deve alla madre, pio verso Cristo, pio verso la Chiesa, pio verso il Pastore, pio verso tutti quelli che professano la religione Cristiana. »[4] Egli vede in Roma la fonte di una doppia civiltà, e la crede destinata a sede non solo dell'Impero, ma anche della Chiesa;[5] e scrive ai cardinali italiani adunati in Carpentras perchè si adoperino per l'elezione di un Papa italiano, acciocchè Roma non resti « priva di entrambi i lumi. »[6] In oltre Dante accentua che la Monarchia avendo per iscopo supremo la felicità, deve anzi tutto procurare la pace,[7] la quale era turbata, — come deplora nel Poema,[8] ma non vi accenna nel *De Monarchia*,

---

[1] *De Mon.*, III, 8.
[2] Ibid., III, 15.
[3] Ibid., III, 3.
[4] Ibid.
[5] *Epistola ai Cardinali*, cap. 2. « Romam (cui post tot triumphorum pompas, et verbo et opere, Christus orbis confirmavit imperium, quam etiam ille Petrus et Paulus gentium prædicator, in Apostolicam sedem aspergine proprii sanguinis consacrarunt).... »
[6] Ibid., cap. 12.
[7] *De Mon.*, I, 5.
[8] *Purgatorio*, XV, 106-112.

che conserva tutta la calma scientifica — dalla discordia fra Stato e Chiesa: dunque, anche conformemente al suo sistema, Dante dovea professar rispetto pel Papato, onde render maggiormente possibile l'accordo fra i due Soli.

La serenità della trattazione si desume anche dalla distinzione che l'Alighieri fa tra gli avversari della sua dottrina che l'autorità imperiale provenga immediatamente da Dio; egli distingue quelli di buona dagli altri di mala fede, e mostra pei primi un rispetto veramente raro durante il medio evo nelle discussioni specialmente politiche.[1] Serenità notevole eziandio perchè Dante, se non coll'ardore del polemico scrive però con quello del convertito[2] e, anche, del novatore; egli infatti intende « dimostrare verità non tentate da altri.... tanto per affaticarsi utilmente pel mondo, quanto perchè consegua pel primo la palma di una così grande opera (*tanti bravii*). »[3] E forse l'ardore per la novità aggiunto a quello del convertito in taluni punti lo resero meno sereno del solito, contribuirono a fargli confondere (cosa del resto solita nel medio evo) la questione politico-religiosa coll'altra della fede, a fargli credere quasi eretici coloro che non dividono le sue opinioni.[4]

Quanto alle fonti, Dante come allora si usava, cita gli argomenti, ma non le opere e i nomi degli avversarii; e, siccome quelli sono su per giù gli stessi in tutti i trattatisti, perciò riesce difficile il discernere quali fra questi avesse conosciuto e quali no: ricerca tanto più scabrosa, in quanto non è accertato l'anno in cui fu scritto il *De Monarchia*. Pure mi pare di poter dire che Dante non abbia conosciuto i trattati dei sostenitori di Filippo il Bello, giacchè egli non accenna affatto all'argomento capitale della prescrizione dell'Impero. La quale ragione, già accennata, quantunque vagamente, dal Witte,[5] aggiunta alle altre dell'accurato Dantofilo, m'induce a credere che il *De Monarchia* sia stato scritto anteriormente alla bolla *Unam Sanctam* del novembre 1302.[6]

---

[1] *De Mon.*, III, 3.

[2] Ibid., II, 1.

[3] Ibid., I, 1.

[4] Ibid., II, 1. « Veritas autem quæstionis patere potest non solum lumine rationis humanæ, sed et radio divinæ auctoritatis. Quæ duo cum simul ad unum concurrunt, cœlum et terram simul assentire necesse est. — Cap. 8: Hucusque patet propositum, per rationes quæ plurimum rationalibus principii innituntur, sed deinceps ex principiis fidei christianæ iterum patefaciendum est. » — Vedi anche l'*Epistola a tutti ed a ciascuno* ecc., cap. 4.

[5] Dante Alligherii, *De Monarchia*, Vindobonæ, 1874, pag. XL.

[6] Il Friedberg (*Die Mittelalterlichen Lehren*.... Leipzig, 1874, Erster Theil, pag. 12-13, n. 2) crede invece che sia stato scritto in occasione della venuta di Arrigo VII. All'obbiezione che Dante non si occupa della quistione di Filippo il Bello, risponde che, come gli scrittori francesi non si occupavano tanto della quistione dello Stato in genere, quanto di quella della Francia, « ebenso mag Dante

Ma ancor più notevole è che Dante non cita nè il *Diritto Canonico*, nè il *Corpus Juris*. Veramente una volta nel *De Monarchia*[1] si riferisce ad una disposizione del *Digesto*, ma senza farne la debita indicazione per andarla a ritrovare, come vedremo che si faceva, non che dai trattatisti di giurisprudenza, dagli scrittori politici che conoscessero il *Diritto Romano*: si potrebbe rispondere che Dante, a differenza dei suoi contemporanei, non suole particolareggiare nelle citazioni, ordinariamente si contenta di citar l' opera, tralasciando il libro ed il capitolo: ma, prescindendo dalla mancanza delle citazioni, egli non presenta tutti gli argomenti pro e contro che si potevan desumere dai due Diritti; e ciò è tanto più notevole, in quanto dal *Diritto Romano* egli avrebbe potuto trarre degli argomenti favorevoli alla sua tesi, mentre quell' unica volta che vi si riferisce, non ha specialmente di mira l' Impero.

Ed ora concludiamo. Lo scopo ultimo di Dante è di dimostrare che la potestà imperiale proviene immediatamente da Dio e non mediatamente dal Papa: ciò fa con prove negative,[2] e con prove positive:[3] le quali ultime si riducono a questa, che Dio ispira i così detti elettori, e che perciò il Monarca è eletto direttamente da Dio.[4] Dunque Dante, quantunque imperialista, ci riconduce anche più indietro della scuola tomistica, negando, sebbene non recisamente, la libertà d' arbitrio nel-

---

nicht allzuviel Rücksichten den Argomenten geschenkt haben, welche das Recht des Kaisers nur in so weit trafen, wie sie überhaupt die staatliche Gewalt berührten, und deren Spitze hauptsächlich gegen den Staat Philipps des Schönen gerichtet waren. » Quindi Dante non avrebbe avuto bisogno, secondo il Friedberg, di pigliar proprio di mira la bolla *Unam Sanctam*, la quale « auf deutsche Fragen gar nicht Bezug nehmend, nur gegen den französischen König » è « gerichtet. » Ma anche ammesso che la bolla *Unam Sanctam* riguardi la Francia più tosto che l' Impero, e che quindi l' argomento della non menzione esplicita di questa bolla sia poco valido per negar fede alla notizia del Boccaccio* che Dante abbia scritto il *De Monarchia* in occasione della venuta di Arrigo VII; resta però sempre che Dante non ribatte gli argomenti addotti dai sostenitori di Filippo il Bello contro l' Impero, argomenti che lo riguardano direttamente, argomenti nuovi, che considerano la quistione non più dal punto di vista della mediata o immediata derivazione della potestà imperiale dalla divina, ma attaccano la necessità e l' utilità dell' istituzione stessa dell' Impero.

[1] *De Mon.*, II, 5.

[2] Ibid., III, 1-12.

[3] Ibid., III, 12-15.

[4] Ibid., III, 15. « Ex quo haberi potest ulterius, quod nec isti qui nunc, nec alii cuiuscumque modi dicti sunt *Electores*, sic dicendi sunt; quin potius *Denunciatores* divinæ Providentiæ sunt habendi. Unde fit, quod aliquando patiantur dissidium, quibus denunciandi dignitas est indulta: vel quia omnes, vel quia quidam eorum, nebula cupiditatis obtenebrati, divinæ dispensationis faciem non discernunt. Sic ergo patet, quod actoritas temporalis monarchiæ, sine ullo medio, in ipsum de Fonte universalis actoritatis descendit. Qui quidem Fons in arce suæ simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex abundantia bonitatis divinæ. »

* *Vita di Dante* (Venezia, 1825) 94.

l'elezione politica: ma forse anche i tempi più progrediti e il buon senso, oltre alla specialità dell'argomento del suo trattato, gl'impedirono di dedurre la conseguenza dell'ubbidienza passiva. D'altra parte però bisogna notare, come egli sostiene che lo Stato abbia una sfera d'azione sua propria e indipendente da quella della Chiesa, e sente incoscientemente che esso ha una consecrazione in sè stesso, nei suoi alti fini da compiere.[1]

§ 2. — *Engelbert abate Admontense* (scrisse 1308?).

Dopo aver parlato di Dante, passiamo ad esaminare un libro scritto durante e dopo Enrico VII; in fine ne faremo un paragone colla politica dell'Alighieri.

Il libro di Engelbert *De ortu et fine Romani Imperii*, si trova intitolato più giustamente, come ha osservato il Riezler,[2] nella prefazione[3] *Opusculum de ortu, processu et fine regnorum, et praecipue regni seu imperii Romani*. L'Autore ricerca se sia giusto che esista una Monarchia universale; conseguenza della giustizia sarebbe poi l'utilità: da prima porta gli argomenti pro, poi quelli contro, ed infine ribatte gli ultimi. Questo è il centro della questione; per meglio intendere la quale egli comincia dal parlare dell'origine dell'Impero Romano, e per completarla discorre in ultimo anche della fine di esso.

Quanto all'origine, dimostra che i Romani giustamente acquistarono ed amministrarono l'Impero; il che intende provare sopra tutto storicamente, e poi anche biblicamente; ma sulle prove bibliche e patristiche intorno a questo argomento v'insiste molto meno di Dante.[4] Poscia dimostra[5] la giustizia della Monarchia universale, desumendo le prove « 1° dall'esempio dell'intera natura; 2° dall'ordine di tutta la comunità politica; 3° dall'unità del corpo della Chiesa e di tutta la repubblica Cristiana; 4° dalla rettitudine e dalla bellezza dell'ordine della Divina Provvidenza e della grazia: »[6] cioè dimostra che, come tutto il mondo degli animali bruti sta sottomesso al leone, così tutti gli uomini

---

[1] Il Chiappelli (*La polemica contro i legisti dei secoli XIV, XV e XVI*, nell'*Archivio Giuridico*, vol. XXVI, fasc. IV, anno 1881, pag. 298) osserva giustamente che nel *De Monarchia* (II, 5) Dante definendo il diritto « lascia scorgere una distinzione tra l'ordine etico e il giuridico; » ma si avverta bene che non ne fa una distinzione esplicita.

[2] *Die Literarischen Widersacher, etc.*, pag. 163.

[3] *De Ortu* ec., ediz. Basilea, 1553, pag. 16.

[4] Ibid., cap. 11.

[5] Ibid., cap. 15.

[6] Ibid., cap. 18.

debbono star sottomessi ad un Imperatore;[1] come più città sono subordinate ad un Re, così tutti i Re ad una unità superiore rispetto alla quale essi figurano come individui; come infatti, la vera *repubblica* cioè il vero Stato essendo il Ciceroniano ed Agostiniano cioè quello costituito « da una moltitudine d'uomini consociata con un diritto divino ed umano uniforme, » così gli uomini debbono avere un unico Sovrano, cioè il vero Stato non è il Regno ma l'Impero: per mezzo del quale Iddio fa sì che « nella costituzione della macchina del mondo le cose superiori (cioè i Regni più potenti) col loro moto e col loro impeto non distruggano le inferiori (cioè i Regni meno potenti); » in altri termini Dio coll'Impero mantiene l'equilibrio dei Regni, e ne dirime i conflitti. Del resto l'Impero non è un fatto speciale e temporaneo dei Romani, ma generale e continuo essendo passato dagli Assiri successivamente ai Caldei o Babilonesi, ai Medi e Persiani, ai Greci, ed in fine ai Romani: dunque non può essere un effetto del caso, deve avere qualche ragione intrinseca di esistenza, e provvidenziale.

Di tutti questi argomenti quelli veramente razionali sono i due ultimi, cioè lo scopo dell'Impero di dirimere i conflitti internazionali, e la provvidenzialità di esso desunta dall'essere stato un fatto costante: il primo adoperato anche da Dante, il secondo pure,[2] ma non così precisamente e chiaramente; Dante invece parla delle altre Monarchie universali, che aveano preceduto la romana, per dimostrare che questa era fondata sulla giustizia, in quanto era il risultato di un duello cogli altri popoli.

Veniamo ora alle obbiezioni.[3] Tralasciamo la prima, perchè patristica e di poca importanza. Interessante invece è quest'altra ch'è di fatto, cioè che la Monarchia non ha raggiunto il suo fine vale a dire la pace dei Regni, che anzi quei Regni, i quali per ora non sono soggetti all'Impero, sono più pacifici degli altri. A che l'Autore risponde[4] che la pace assoluta si può ottenere soltanto nell'altro mondo, in questo se ne può conseguire solamente una relativa; che del resto lo scopo dell'Impero non è la pace internazionale esclusivamente, ma « specialmente; perciò la sottomissione dei Regni all'Impero è giusta, utile e necessaria, acciocchè la Chiesa e la fede sia difesa contro quelli, che sono fuori della Chiesa e contrarii alla fede, per mezzo di tutti i suoi membri riuniti e concordi sotto un capo, e acciocchè la Chiesa estenda i suoi confini per allargare il luogo del suo tabernacolo. » Ma l'Autore distingue esplicitamente (ciò che non avea fatto Dante) fra « diritto naturale che è comune

[1] Adopera anche il vocabolo dantesco di Monarca; vedi, per esempio, cap. 15, pag. 83 e 85.

[2] *De Mon.*, II, 9 specialmente.

[3] *De Ortu* ec., cap. 16.

[4] Ibid., cap. 18.

a tutte le genti, » e « diritto positivo il quale varia secondo la diversità delle genti; » e dice che i Regni dovrebbero avere ognuno un proprio diritto positivo, ma tutti lo stesso diritto naturale. Il quale deve essere riconosciuto anche dagl'infedeli, che perciò è giusto che stiano pure sottomessi all'Imperatore. [1] Ma perchè invece i cristiani non devono ubbidire ad un Imperatore infedele? — Questa difficoltà Engelbert non se la muove, perchè sottintende che la religione vera sia la cristiana, e che quindi Dio scelga a suo strumento un cristiano. Ad ogni modo è degna di nota tanto l'obbiezione della diversità di religione alla Monarchia universale, quanto la soluzione della medesima.

Dopo le obbiezioni di fatto e teoriche, l'Autore lascia dagli avversari concludere: Ma infine, se degl'Imperatori romani come Adriano e Valeriano per giuste cause, quali erano la necessità e la comodità, restrinsero i confini dell'Impero, perchè noi non possiamo proseguire a restringerli sino alla distruzione di esso? — Perchè, risponde l'Autore, è stato profetato che l'Impero romano sia l'ultimo della terra, che la fine di esso precederà immediatamente la venuta dell'Anticristo; e quindi chi affretta quella, affretta questa. Dante, come abbiamo detto, sostiene che i Romani abbiano acquistato l'Impero con un duello contro tutti i popoli, ma non si muove la difficoltà se un altro popolo non possa allo stesso modo sottentrare ai Romani: Engelbert invece dimostra con prove scritturali che l'Impero romano sia l'ultimo, e quindi implicitamente risponde anche a quella domanda. Ma la venuta dell'Anticristo e quindi la fine dell'Impero è prossima od ancora lontana? — L'Autore non si formula una tale questione, pure sino ad un certo punto la risolve, dicendo che l'Impero romano, già arrivato al sommo dell'arco, è ora nella discesa; [2] il dotto abate sente, quantunque non l'esprima molto chiaramente, che l'Impero è per cadere, sentimento del resto comune ai suoi contemporanei, quantunque essi non ne cercassero le ragioni astratte dell'abate, e non coinvolgessero questa rovina con quella del mondo; ce lo dice l'Autore stesso nella prefazione. [3]

Il libro di Engelbert può dirsi corrisponda alle due prime parti del *De Monarchia*, nelle quali Dante dimostra la necessità dell'Impero e che i Romani l'acquistarono giustamente. Engelbert non si occupa della quistione che forma la terza parte e l'oggetto principale del *De Monarchia*, cioè se l'Imperatore abbia la sua potestà immediatamente da Dio, o mediatamente dal Papa. Dante avea un altro concetto dell'opera che egli intraprendeva, ed uno scopo anzi tutto pratico; quindi le due prime parti erano per lui soltanto una preparazione della terza; mentre Engelbert scrive perchè crede arrecare « qualche sollievo ai lettori, e

---

[1] *De Ortu et fine* ec., pag. 107.
[2] Ibid., cap. 23, pag. 132.
[3] Ibid., pag. 16.

che l' indagine e la cognizione di questa materia non potrà essere inutile: »[1] l' abate dalla quiete del suo monastero non piglia parte agli affari del mondo, quindi l' occasione che l' ha spinto a scrivere non è stata una quistione combattuta colle armi alle mani, ma una pacifica discussione; egli compone il suo trattato anzitutto per soddisfare la curiosità di questi pacifici disputanti, che ne lo hanno pregato, e non è « incitato dalla considerazione della cosa stessa, » se non in seconda linea (*etiam*). Quindi, il suo scopo essendo puramente scientifico o più tosto di dotta curiosità, egli non si occupa di quella che era quistione viva, cioè se l' autorità dell' Imperatore provenga immediatamente da Dio o mediatamente dal Papa, e se questi possa deporlo.[2] La Prefazione è notevole perchè ci mostra non solo l' occasione e lo scopo del trattato, ma anche come le questioni ivi svolte erano allora oggetto di discussione fra gli « uomini prudenti e maturi. »

Giacchè Engelbert è un uomo segregato dalla vita pratica, e nella trattazione ha per iscopo specialmente di soddisfare la curiosità degli amici e sua; è naturale che egli ragioni non solo colla calma dell' erudito, ma anche colla poca coscienza che sogliono avere di quel che dicono tutti coloro, che, segregati dalla vita sociale, si occupano di argomenti attinenti alla medesima.[3] Così il concetto di una Monarchia universale che non impedisca la vita speciale delle Nazioni, è espresso chiaramente; ma non è sviluppato come in Dante: il bisogno di un' autorità che, stando al di sopra di tutte le altre impedisca le guerre e assicuri la pace, è soltanto concepito dal tranquillo abate, mentre anche sentito dal poeta esiliato. Il quale essendo laico e pigliando parte alla vita politica non solo della sua repubblica ma di tutto l' Impero, concepisce lo Stato come indipendente, quantunque non separato, dalla Chiesa; l' Imperatore ha il suo potere direttamente da Dio, e Dante neppur si pone la quistione dell' abate Engelbert, se debba essere Imperatore dei Cristiani soltanto od anche dei Gentili, perchè incoscientemente si raffigura lo Stato non dirò come non *professionista*, ma neppure come etico-oltremondano, sì bene più tosto come etico-mondano, nel senso antico o moderno,[4] come qualcosa che sta da sè; insomma avea sentito l' influenza della politica di Aristotile più della scuola tomistica: quindi

---

[1] *De ortu et fine* ec., pag. 16.

[2] Ibid., cap. 23: « Patet, quod propter Imperatorum et Regum *obedientiam, quo ad Ecclesiam,* et propter ipsorum superbiam, ignaviam et malitiam (quo ad gubernationem reipublicae juste gerendam) poterit fieri ipsorum *depositio,* et regni ac Imperii diminutio, et distractio, et redactio per partes ad privatos principatus. » Ma sono espressioni vaghe.

[3] Engelbert scrisse anche un trattato *De Regimine Principum*, col quale intende loro insegnare l' arte di governare. Vedi Riezler, *Die Literarischen Widersacher*, etc., pag. 162.

[4] Vedi Introd., § 2.

non ci dice, come Engelbert, che scopo dell' Impero sia non soltanto la pace ma anche, ed anzi specialmente, la difesa della Chiesa e la diffusione della fede.

Engelbert, essendo più calmo di Dante, si ferma di più e con meno ira sulle condizioni che al suo tempo facevano ostacolo alla Monarchia universale, e riconosce queste condizioni di fatto; cosa d' altra parte notevole in quanto che egli scrive per puro intendimento teorico, e quindi avrebbe dovuto avere meno interesse d' occuparsi dei fatti e di desumere esempii dai suoi tempi. [1] Egli vede che in Europa i Regni di Spagna, Francia, Inghilterra, Ungheria insieme a quelli degli Slavi, della Bulgaria e della Grecia ora non ubbidiscono più all' Imperatore, che già da un pezzo non ha più dominio sull'Africa e sull'Asia: e in questo punto [2] lascia dubbio se tutte queste parti o soltanto alcune siano state dall'Impero esentate dal sottostargli « per meriti singolari o per servigi speciali, » mentre altrove [3] parla di provincie staccate violentemente (*distractae*) per la disubbidienza degl' Imperatori alla Chiesa, per la loro superbia e per altre ragioni.

Engelbert, al pari di Dante, non conosce il Diritto romano (neppure il feudale ed il canonico); dunque se le idee romane contribuivano alla formazione del loro concetto dell' Impero, ciò accadeva specialmente per mezzo della tradizione e dei classici. Tanto Engelbert quanto Dante non trattano la quistione della sovranità popolare: il secondo la taglia con un colpo di spada, dicendo che l' Imperatore è eletto da Dio; il primo non se ne occupa affatto. [4]

Quanto poi a vigoria di ragionamento, in Engelbert, più che in Dante, abbondano le prove scritturali, patristiche e analogiche, e scarseggiano le razionali. Quanto al numero delle prove Dante è più copioso; a lui ne mancano alcune di Engelbert, come abbiamo notato nell' esposizione, ma a questo alla sua volta ne mancano alcune di Dante.

Riguardo all' introduzione dell' idea religiosa, dommatica nella quistione, il primo al pari del secondo, crede quasi eretici quelli che si oppongono alle sue opinioni, e ciò è più naturale in lui che è abate e che si vale a preferenza di prove scritturali e patristiche anzichè razionali. Così afferma che « è sconveniente parlare o sentire » contro la necessità dell' Impero, perchè sarebbe lo stesso che negare la divina Provvidenza, [5] che farebbe male chi affrettasse la fine dell' Impero, perchè così affretterebbe la venuta dell'Anticristo. [6]

---

[1] Vedine a pag. 48, cap. 10; pag. 86, 91-2, cap. 16, ec.
[2] Cap. 18, pag. 104.
[3] Cap. 23, pag. 132.
[4] Quelle del cap. 10, pag. 48 e del cap. 11, pag. 52 sono espressioni vaghe.
[5] Cap. 15, pag. 80.
[6] Cap. 18, pag. 80.

Dopo questo paragone fra Engelbert e Dante sorgono spontanee le domande: Qual dei due scrisse prima? e scrisse con cognizione dell'opera dell'altro? Abbiamo già detto che intorno al *De Monarchia* accettiamo la data del Witte, seguita da quasi tutti i critici.[1] Il Giuliani[2] ha espresso un'opinione contraria, ma senza confortarla con argomenti oggettivi; quindi per noi è fuor di dubbio la precedenza del trattato di Dante a quello di Engelbert, il quale ultimo certamente fu scritto durante o dopo Enrico VII (1308 Re dei Romani, 1312 Imperatore, † 1313).[3] Ma con ciò non intendiamo affermare che l'abate Admontense abbia letto il *De Monarchia;* giacchè allora, molto più di oggi, non bastava che un libro, quantunque politico, venisse pubblicato perchè fosse conosciuto, specialmente in paesi lontani quali la Germania e l'Italia.

§ 3. — *De Translatione Imperii: Landolfo Colonna* (1310-1320) *e Marsilio da Padova* (dopo il 1324).

Tanto Dante quanto Engelbert non si occupano della traslazione dell'Impero dai Greci nei Franchi; abbiamo visto che il loro ragionamento è questo: 1° la Monarchia universale è necessaria; 2° ne abbiamo una prova di fatto specialmente in quella dei Romani che arrecò tanto bene all'umanità: Dante poi soggiunge che è indipendente dal Papa. Ma frattanto quest'ultima questione si esamina più minutamente nel terreno *storico*, viene discussa in tutti i trattati generali di politica ed anche a parte.

Quanto al *De Translatione imperii* di Landolfo Colonna, il Riezler[4] crede che sia sorto probabilmente durante la spedizione di Enrico VII; è scritto in senso papalino; l'uso del diritto romano, notato dal Riezler,[5] si riduce alla citazione di due passi, uno[6] delle *Istituzioni*, l'altro[7] del

---

[1] Vedi Witte *Op. cit.*, pag. 37, nota 35, 36.

[2] *Le opere latine di Dante Alighieri*, Firenze, 1878, vol. I, pag. 442.

[3] Le ipotesi sull'anno in cui fu scritto il trattato di Engelbert sono fondate specialmente sul seguente passo, cap. 16, pag. 86: « Imo a tempore Octaviani primi Augusti usque ad Henricum huius nominis septimum, qui nostro tempore ad imperii clavum sedit Imperator 97 ab ipso Augusto, major regum et imperatorum Romanorum numerus vel in bellis sunt occisi, vel per insidias ferro aut veneno extincti. » Il Goldast stampa sedet: Il Riezler (pag. 163) riferisce questa lezione senza notare l'altra dell'edizione di Basilea. Io non ho potuto vedere come si legge nell'edizione della *Bibliotheca patrum* citata dal Riezler. Ad ogni modo mi pare probabile che quel *veneno* alluda alla morte di Enrico VII, e che quindi si debba legger *sedit*.

[4] *Die Literarische Widersacher*, etc., pag. 173.

[5] Ibidem, pag. 172.

[6] *De translatione imperii*, presso Goldast, II, 93.

[7] Ibid., pag. 95.

Digesto, citazione fatta con le debite indicazioni, il che mostra che non sono di seconda mano: l' ultimo è importante, in quanto che sostiene l' assolutismo imperiale.[1] L' Autore conosce anche il *Diritto Canonico.*[2]

Marsilio da Padova, dopo aver composto il suo *Defensor Pacis*[3] cioè dopo il 1324 modificò il trattato di Landolfo Colonna nel senso imperiale, cioè mostrando o pretendendo dimostrare che il Papa quanto alle traslazioni o le aveva fatte per delegazione del popolo romano e quindi non di autorità propria, o pure non avea fatto altro che consentirvi; sicchè l'Impero non fosse un feudo del Papa, l'Imperatore non dipendesse da questo. Per arrecare siffatte modificazioni Marsilio non ebbe alle mani altro libro che la Cronaca di Martino Polono[4] citata dallo stesso Landolfo, del resto quasi trascrisse il *De Translatione* di questo. Noi non faremo l' esposizione nè dell' uno nè dell' altro trattato, contenendo una questione puramente storica anzi più tosto leggendaria, e non teorica; rimandiamo al diligente e coscienzioso libro del Riezler.[5]

Passiamo invece ad un autore il quale, quantunque non dia un sistema, pure nella trattazione storico-legale del suo argomento non manca di critica.

§ 4. — *Lupold di Bebenburg*, ossia *Leopoldo di Bamberga* (1338-1340).

Lupold di Bebenburg, a differenza di Dante e di Engelbert e al pari di Landolfo Colonna, conosce il *Diritto Romano* e *Canonico*. Comincia il suo trattato *De juribus regni et imperii Romanorum* (composto fra il 1338 e il 1340 secondo il Riezler),[6] facendo una storia delle vicende dell'Impero sino ai tempi suoi, in quanto riguardino il diritto pubblico imperiale.[7] Poi viene all'argomento vero e proprio del suo trattato,[8] cioè quali siano i diritti dell' Impero riguardo al Papato ed ai Regni soggetti, sostenendo che l' Imperatore, appena eletto dai Principi, possa esercitare tutti i diritti del suo ufficio nei territorii che gli sono immediatamente soggetti cioè la Germania e l'Italia, e che l'incoronazione imperiale non gli conferisca alcun altro diritto di più su questi paesi, ma soltanto

---

[1] « Ipse (Imperator) dominus mundi est, ff. ad L. Rhod. de iact. l. deprecatio. »

[2] Vedi p. es. il cap. 10.

[3] Vedi Riezler, pag. 173.

[4] Id, pag. 178.

[5] Id., pag. 171-9.

[6] Lupold scrisse anche *De zelo Catholicæ fidei veterum principum Germanorum*, e un *Ritmaticum querulosum et lamentosum dictamen de modernis cursibus et defectibus regni ac imperii Romanorum*. Vedi Riezler, pag. 190.

[7] *De iuribus* ec. Ediz. Heidelbergae, 1664. Cap. 1-4.

[8] Ibid., cap. 5-9.

quelli sui Regni non immediatamente soggetti.[1] Gli scrittori anteriori, compreso Landolfo Colonna,[2] avevano parlato di una Monarchia universale; Lupold invece riconosce che il Sacro Romano Impero è specialmente occidentale,[3] e riconosce anche, sino ad un certo punto, l'indipendenza di fatto dei Regni europei a cagione delle inveterate consuetudini;[4] ma per altro lascia sempre una certa ingerenza all'Imperatore.[5] Dopo avere esposto le sue opinioni, egli riferisce e risolve le obbiezioni degli avversari; ed in fine chiarisce alcuni punti delle sue opinioni, e riferisce e risolve alcune altre obbiezioni.[6]

Accennato l'ordine del trattato ed il suo contenuto sostanziale, vediamo ora quale fosse la coltura dell'Autore. Egli fu scolare del celebre canonista Giovanni d'Andrea e poi professore di Diritto Canonico egli stesso; conosce anche il Diritto Feudale ed il Romano. Uno dei pregi del suo maestro era la larga coltura storica, la quale metteva a profitto negli studi legali; ed anche nel discepolo Storia e Diritto costituiscono i due fondamenti principali, anche più della Scrittura e della Patristica, e di Aristotile che forse non è mai citato in tutto il libro: come il giudice applica la legge ai casi particolari, così Lupold quelle due fonti alla sua quistione; egli riconosce la validità del Diritto presente Canonico e Feudale (applicando talvolta anche il Romano), e giudica secondo esso; non si solleva al di sopra del medesimo, come per esempio Marsilio da Padova; non ha uno sguardo ed un ardire politico: Marsilio, siccome vedremo, considerando la questione politicamente, più che ardito è audace, giacchè egli non studia se la sua teoria sia applicabile alle condizioni del suo tempo, cioè se essa sia al disopra delle medesime solamente tanto, che si possa raggiungere quella mèta, che la trasformazione necessaria per arrivarvi sia un'evoluzione naturale e non un salto: Lupold invece non pensa punto a mutare l'indirizzo sociale politico dei suoi tempi, ma piuttosto a giustificare secondo il medesimo le sue opinioni. Non è il caso di dire la sua *teoria*, giacchè non si fonda su motivi razionali, ma esclusivamente sugli storici e sulla pratica del diritto: motivi storici intesi non nel senso moderno, che le grandi condizioni di fatto

---

[1] *De iuribus* ec., cap. 11, pag. 107.

[2] *De translatione imperii*, cap. 10, « Sic ergo Regnum *mundi* translatum est ad Germanicos vel Theutonicos,... Nec est Imperium iam modo apud Graecos, licet largo vocabulo Imperator vocetur, etc. »

[3] *De iuribus* ec., cap. 6, pag. 45: « Praesertim occidentalibus. »

[4] Ibid., cap. 15, pag. 148. « Quod in regnis Occidentalibus, ex consuetudine tanti temporis, cuius contrarii non est memoria, potest habere locum successio generis: et qualiter Reges possint ex consuetudine in suis regnis merum et mistum imperium exercere. — Pag. 151: possunt licite *potestatem imperialem* in suis regnis, et quo ad suos subditos exercere. »

[5] Vedi p. es. *De iuribus* ec., cap. 11, pag. 107.

[6] Ibid., cap. 15-19.

hanno una profonda ragione d'essere e quindi devono essere sino ad un certo punto rispettate (idea che abbiamo visto accennata da Engelbert), ma come condizioni che costituiscano legge impreteribile.

Trattando adunque la quistione da puro storico e da puro giurista pratico, l'Autore spesso si trova innanzi a fatti e specialmente a leggi contradittorie; perchè i Diritti Romano, Feudale, Canonico partendo da diversi principii ed essendosi sviluppati in epoche diverse, spesso si contradicono: Lupold attribuisce a tutti lo stesso valore; onde spesso sinceramente confessa di non ci veder chiaro, di non saper risolvere certe obbiezioni. Egli si trovava ancor di più in contradizione per la sua posizione di ecclesiastico (più tardi, nel 1353, fu fatto vescovo) e canonista da una parte, e sostenitore dell'indipendenza dell'Impero dall'altra: siccome egli non nega la validità delle disposizioni canoniche, deve sforzarsi di metterle d'accordo coll'indipendenza dell'Impero, e perciò sottilizzare, cavillare e fraintendere.

Ritornando alla parte storica, bisogna dire che Lupold ha esposto molto bene, relativamente ai suoi tempi, l'evoluzione del diritto pubblico imperiale: egli non si limita a quel che dicono le cronache, ma va a consultare i documenti inediti, e discute con acutezza sulle formule dei giuramenti prestati dagli Imperatori.[1] È questo il lato veramente nuovo.

Quanto al Diritto egli si fonda specialmente sul Canonico e sul Feudale; del Romano conosce non solo le Autentiche, ma tutte le parti del *Corpus Juris*;[2] però sente inconsciamente che il Diritto Pubblico Romano non è applicabile ai tempi moderni; abbiamo infatti già notato come riconosce una quasi assoluta indipendenza dei Regni europei dal nuovo Impero a causa delle inveterate consuetudini;[3] quindi del Diritto Pubblico Romano ne fa soltanto qualche secondaria e pallida applicazione analogica.[4]

---

[1] *De iuribus* ec. cap. 5, pag. 58: « Interdum tamen se nominare Reges Francorum et Lombardorum, iuxta morem Caroli Magni consueverunt: ut inter alia privilegia in Ecclesia Herbipolensi habetur privilegium dicti Henrici, cujus transcriptum vidi, in quo.... » — Pag. 59. « Eadem etiam intitulatione utebatur interdum Otho primus, ut in Lauricensis monasterii privilegiis reperitur. » — Vedi anche cap. 6, pag. 86.

[2] Le citazioni del *Corpus juris* e del diritto feudale vedile a pag. 31, 45, 74, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 155, 156.

[3] Ordinariamente usa questa parola invece dell'altra di prescrizione; ma nel cap. 15, pag. 155 dice *consuetudo vel praescriptio*, cioè le due parole sono per lui equivalenti.

[4] Esempio cap. 15, pag. 155: « Sed certum est, quod lex dat merum et mistum imperium praesidi provinciae, ut patet ff. de off. praes. l. illicitas § qui universas...; nec lex prohibet hanc consuetudinem induci per Reges, qui sunt majores quam sint Praesides: cum duces qui sunt minores quam Reges, dicantur in lege Spectabiles, ut patet in l. anteriorum, canonizata 2. q. 6. c. anteriorum. § illo videlicet... Ergo sequi-

Poichè Lupold è un giurista pratico più che un politico, riguardo a certe quistioni teoriche e generali e ai fondamenti razionali dei fatti e del diritto presenti, o esplicitamente dice che non intende studiarli, o li lascia indecisi. Siamo nel primo caso quando egli dichiara di non voler discutere se le due giurisdizioni spirituale e temporale debbano essere distinte.[1] Similmente parlando delle pretese del Re di Francia di avere pienezza di diritto nel suo Regno non meno di un Imperatore, per la ragione specialmente che l'Impero era stato trasferito prima in Carlo Magno cioè nei Franchi occidentali, dice:[2] *An hautem haec opinio sit vera, id majorum meorum discussioni ac determinationi reservo.* Similmente dopo aver trattato di un' altra quistione, conchiude:[3] *Finaliter veritatem in hac materia, non obstantibus his quae dixi in hoc capitulo et in pluribus locis huius tractatus, ignorare me fateor et determinationem maioribus meis reservans, cupio in hac ardua et supra in cap. 11..., huiusmodi dubii materia discere, non docere.*[4] — Siamo nel secondo caso, quando parla della traslazione dell' Impero dai Greci nei Franchi, ma non dichiara se il Papa l'abbia fatta per autorità propria, o per commissione del popolo romano, ec.;[5] similmente dice che per diritto naturale il Re deve essere eletto dal popolo,[6] ma poi per la consuetudine, senza altra spiegazione, riconosce la successione ereditaria.[7]

La sovranità popolare non entrava nel circolo delle idee di un uomo che riconosceva le condizioni di fatto storiche e giuridiche come impreteribili; e poi egli crede che l' eletto sia maggiore dell'elettore, e quindi possa, deve sottintendersi dentro i confini della legge naturale, creare qualunque legge gli pare e piace; così l' Imperatore Ottone III potè di-

---

tur quod consuetudo vel praescriptio huiusmodi possit dare Regibus potestatem hoc modo merum et mistum imperium exercendi ut sic id quod operatur lex quo ad Praesides, operetur consuetudo quo ad Reges. »

[1] *De iuribus* ec., cap. 10, pag. 95: « Sed quia circa determinationem opinionum praedictarum: scilicet utrum sint distinctae jurisdictiones.... nolo ponere os in coelum. »

[2] Ibid., cap. 6, pag. 77.

[3] Ibid., cap. 11, pag. 163.

[4] Vedi anche pag. 170.

[5] *De iuribus* ec.; cap. 4, pag. 40: « Sed de translatione Imperii tractatur in eodem Speculo et libro, cap. ultimo, ubi narratur quod *Romani* anno tertio imperii Hirenae matris Constantini, cum omni consensu Carolo Magno *Imperatorias laudes adclamarunt*, eumque per manus Leonis Papae coronatum Caesarem et Augustum appellarunt. » — Pag. 41: « Sed quod Leo Papa tertius unxit et coronavit eundem Carolum, et in Imperatorem Romanorum, *acclamante et petente populo Romano*,... » — Cap. 5, pag. 62. « Tum etiam propter honorem Urbis Romae, cuius *populus* olim tenuit monarchiam Imperii, sed postea transtulit ipsum imperium in Imperatorem; » ma soggiunge « ut patet ff. de orig. juris l. 2 § novissime et.... »

[6] Ibid., cap. 5, pag. 55: « Quilibet populus carens rege, potest sibi regem eligere de jure gentium. »

[7] Ibid., cap. 15, pag. 149.

sporre che l'Imperatore dovesse essere eletto dai sette Principi;[1] essi rappresentano per Lupold tutto il popolo soggetto all'Impero, ma questa è più tosto una giustificazione teorica del fatto, anzichè un segno che l'Autore sentisse davvero la sovranità popolare; al più al più si potrebbe dire che egli, al pari degli altri scrittori medievali e dei Comuni, vedeva la sovranità del popolo nell'elezione; ma questo stesso principio in lui, come in generale negli altri scrittori del medio evo, neppure era ben fermo,[2] giacchè egli lascia potestà assoluta all'eletto.[3] Insomma non sentì l'influenza della teoria, già circa quindici anni innanzi (1324) pubblicata da Marsilio da Padova e che a suo luogo esamineremo, sulla sovranità popolare, sulla distinzione fra potere legislativo e potere esecutivo, e sulle guarentigie del popolo di fronte al Principe.

In oltre, ammettendo da una parte che l'Imperatore sia elettivo, e dall'altra non essendo penetrato del principio della sovranità popolare, Lupold, che per giunta è canonista ed ecclesiastico, non può fondare sopra solide basi l'autorità imperiale, la piena sovranità di essa: e quindi, mentre da una parte sostiene che l'Imperatore riceve la sua potestà dagli elettori e che dal Papa al più al più riceve soltanto la potestà sui Regni non immediatamente soggetti; d'altra parte poi dice che l'Imperatore non può non essere cristiano;[4] che il Papa può deporre un Imperatore eretico, e non solo ammonirlo, se di cattivi costumi, e scomunicarlo, ma anche deporlo, se continua ad essere impenitente.[5] Insomma Lupold non esce dal concetto del Principe *fidelis*, e non ha un'idea chiara dell'essenza dello Stato.

---

[1] Dice che l'abbia fatto «cum consensu principum et populi praedictorum;» ma si sa quanto poco valesse nel fatto questo consenso, e sappiamo d'altronde come Lupold non ha un concetto fermo della sovranità popolare. Ecco il passo (cap. 12, pag. 118): « Ergo a pari vel fortiori ratione potuit idem Ottho Imp. de consensu principum et populi praedictorum expresso, vel saltem tacito instituere, ut ad certos Principes perpetuis temporibus perveniret jus et potestas eligendi Regem (romanum), qui praemissam potestatem haberent in provinciis et terris huiusmodi exercendi. Maiorem enim potestatem, vel saltem parem habet Rex sive Imperator vel alius princeps quicunque cum consensu principum et populi subiectorum, faciendi ordinationes in regno vel principatu, quam habeant principes et populus huiusmodi vacante regno et Principatu.» — Del resto poi cap. 17, pag. 167 dice che il Re è maggiore del popolo: « Poterat igitur populus Francorum propter meram necessitatem, iam dictum Hildericum ex causis praetactis a regno destituere: licet idem Hildericus maior populo Francorum fuerit.»

[2] *De iuribus* ec., cap. 12, pag. 123:« Posset tamen satis probabiliter dici, quod populus Romanus, sumendo ipsum non tantum pro populo civitatis Romanae sed pro toto populo Romano imperio subiecto,... etiam hodie habeat, praesertim vacante imperio, potestatem leges condendi, ac imperium ex causa rationabili de una gente ad aliam transferendi, cum talis populus maior videatur ipso principe.»

[3] Ibid., cap. 6, pag. 81: « princeps enim legibus solutus est.»

[4] Ibid., cap. 10, pag. 100.

[5] Ibid., cap. 10, pag. 98.

Quali furono i motivi che spinsero l'Autore a scrivere il suo trattato, ce lo dice egli stesso: cioè l'amore di patria e la novità del lavoro.[1] Quanto a questa abbiamo già detto che essa ha luogo specialmente nella parte storica: l'applicazione dei diritti canonico e feudale si era fatta anche prima, come in parte abbiamo visto e come vedremo ancora meglio; lo stesso si dica di quella del Diritto Romano. Riguardo all'amor di patria, possiamo credergli sino ad un certo punto. Anzitutto lo si può desumere da ciò che egli, canonista ed ecclesiastico, difende l'indipendenza dell'Impero dal Papato: in oltre egli ha una certa vanità, più che sentimento, nazionale, sostenendo che tra i Franchi il primato spetti agli orientali, non agli occidentali, e che quindi possa intendersi che l'Impero sia stato trasferito nei Franchi orientali ossia Germani sin dalla traslazione dei Greci, cioè sin dal tempo di Carlo Magno, non al tempo di Ottone I;[2] che i Franchi provengano dai Troiani, e quindi i Principi Renani abbiano torto a chiamarsi così invece di Franchi.[3] Ma in questo linguaggio io non so a qual punto finisca la rettorica e cominci il sentimento. È bensì vero che Lupold, tedesco, crede che l'Impero sia romano soltanto di nome, che i Romani non vi abbiano alcun diritto speciale, che anzi l'Italia sia soggetta alla Germania:[4] ma l'incanto dell'Impero *romano*, siccome vedremo, era stato rotto gia prima; Agostino Trionfo avea già detto che l'Impero era germanico e non più romano.

---

[1] *De iuribus* ec., cap. 19, pag. 171: « zelus tamen fervidus patriae Germaniae, ac precipue Germaniae Franciae.... ad faciendam compilationem huiusmodi me induxit: motus etiam ad id ex eo, quod in enucleanda veritate materiae presentis tractatus, nullus veterum laboraverit. »

[2] Ibid., cap. 3, pag. 37.

[3] Ibid., cap. 3, pag. 31: « patet praecipua nobilitas Francorum Germaniae prae caeteris Occidentis nationibus post Romanos, quibus etiam parificari possunt: tum quia ex eodem nobilissimo Trojanorum genere cum Romanis traxerunt originem: tum etiam quia.... » — Pag. 32: « Hanc brevem digressionem non tam ad commendationem Francorum, quam ad detestandam in hoc ignorantiam multorum nobilium de partibus Rheni facere volui, qui suae originalis conditionis ignari, se potius nominari Rhenenses quam Francos inaniter gloriantur. »

[4] Ibid., cap. 5, pag. 61: « Quod autem electus a principibus in Regem, Rex Romanorum appellatur: id non est factum ratione Italiae, cum ipsa regno Germaniae accesserit, ut dictum est: sed credo id introductum esse cum propter reverentiam sacrosanctae Romanae Ecclesiae.... Tum etiam propter honorem Urbis Romae, cuius populus olim tenuit Monarchiam Imperii, sed postea transtulit ipsum Imperium in Imperatorem. » E cap. 12, pag. 122-3: « Ex quo enim imperium Romanorum tempore dictae translationis, et etiam longo tempore ante ipsam non fuit apud Romanos, sed apud Graecos, nec etiam hodie apud Romanos, sed apud Germanos existat; non occurrit ratio quare populus Romanus tempore translationis praedictae habuerit vel etiam hodie habeat maiorem potestatem circa translationem imperii, quam quicunque alius populus imperio Romano subiectus. »

IV.

La Francia.

Esponendo i trattati sull'Impero, abbiamo visto come non si sapesse uscire da questa tradizione, come si credesse che l'Impero Romano sarebbe finito solo colla fine del mondo. Questa fede nella sua *eternità* viene crollata dagli scrittori francesi, specialmente dopo la rottura tra Filippo il Bello e Bonifazio VIII. Noi incominciamo dall'esporre la *Summaria brevis et compendiosa, etc.*, che è anteriore a questa rottura, e che soltanto *sposta*, ma non *distrugge* l'ideale dell'Impero.

§ 1. — *Summaria brevis et compendiosa etc.* (anteriore[1] al dicembre 1301).

L'Autore della *Summaria* ha due scopi: riforma della guerra, riforma dei tribunali. La prima è basata sul concetto moderno che la guerra deve soltanto paralizzare le forze del nemico: i modi con cui egli intende attuare questo sistema non possono però essere i nostri; egli cioè consiglia di sottomettere il nemico affamandolo, di non usare le armi se non quando si è aggrediti, ed anche in questo caso risparmiare sempre la vita dei combattenti per quanto è comportabile coll'interesse della guerra, quindi mutilarli invece di ucciderli.[2] Ma il principio della paralizzazione non è subordinato a quello generale di civiltà, di umanità, si bene ad un timore religioso, che cioè quelli, i quali muoiono in guerra, per la maggior parte non sono in istato di scansare le pene dell'inferno.[3]

Riguardo ai tribunali, l'Anonimo si lamenta che sin dai tempi di San Luigi gli ecclesiastici abbiano usurpato la giurisdizione di tante cause, che non sono di loro competenza, allo scopo di far denaro, e in-

---

[1] Vedi *Mémoire sur un opuscule anonyme intitulé: « Summaria brevis et compendiosa doctrinae felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Francorum »* par Natalis de Wailly. Nelle *Mémoires de l'Institut national de France. Académie des inscriptions et belles lettres.* Tome dix-huitième. Parte 2ª, 1859, pag. 476.

[2] *Summaria* ec., pag. 440.

[3] Ibid., pag. 438.

fatti spesso anche convertono la scomunica in ammenda pecuniaria; [1] che perseguitino sordamente coloro che si rivolgono invece ai tribunali regii; che non di rado anche li scomunichino; che anzi non si peritino di scomunicare gli stessi ufficiali regii che vogliono adempire al loro dovere: cosa che, non avvenendo nell'Inghilterra sottomessa al Papa, molto meno dovrebbe avvenire nella indipendente Francia.[2] Come adunque provvedere a tutti questi abusi? — Il Re ne faccia un'inchiesta per mezzo dei suoi avvocati ed altri ufficiali, e si metta d'accordo col Papa.

Ecco in poche parole il concetto generale del libro; esaminiamolo ora più da vicino. Nella prima parte l'Autore mostra quali imprese potrebbe fare la Francia col nuovo sistema di guerra. Egli, come la scuola tomistica, crede che il più atto abbia il *dovere* di governare, e, siccome gli uomini più adatti sono i Francesi nati e residenti in Francia, perciò a loro spetta il governo del mondo; giacchè è interesse di questo che sia governato dalla persona più capace: [3] dunque l'Autore non intende distruggere l'Impero: egli crede che sia necessario un capo unico pel temporale, come già ce n'è uno per lo spirituale: [4] quindi siccome l'Impero dei Tedeschi è un nome vano e senza soggetto, [5] bisogna trasferirlo nei Francesi: dunque intende soltanto *spostare* l'Impero, fare una nuova *translatio Imperii*. — Egli non dubita della donazione di Costantino, e crede che al Papa spetti di esercitare i diritti imperiali su queste terre donate, ma sostiene che il Papa non debba essere un guerriero, e quindi lo consiglia a farsi convertire, come noi oggi diremmo, tutto il suo patrimonio [6] nella rendita rispettiva. Così può dirsi che avesse fatto Carlo Magno, così avea proposto Federico I e disegnato Federigo II. [7] Però il concetto della *conversione* non era allora così netto come oggi: anzitutto si trattava del patrimonio del Papa e non di quello di tutti gli enti ecclesiastici; e poi non era fondato sui danni delle manimorte, ma sul principio dell'incompatibilità del potere spirituale col temporale, e sull'utilità del Papa stesso in quanto che egli per la malizia e le frodi dei sudditi non poteva godere senza contestazione le rendite del suo patrimonio, mentre lo Stato assorbitore avrebbe avuto d'altra parte il vantaggio d'ingrandirsi. Di più, l'Autore non distingue nettamente fra dominio di beni e dominio sui popoli. E neppure ha un concetto ben

---

[1] *Summaria* ec., pag. 461.

[2] Ibid., pag. 462.

[3] Ibid., pag. 441.

[4] Ibid., pag. 448.

[5] Nella relazione, che del manoscritto inedito ha fatto il De Wailly, non c'è questo concetto; ma esso sarebbe la traduzione dell'altro che i Francesi sono il popolo più atto a governare; sicchè non mi pare improbabile che l'Autore abbia ragionato a questo modo.

[6] *Summaria* ec., pag. 443.

[7] Vedi Huillard-Bréholles, *Pierre de la Vigne*, Paris, 1864, pag. 173-76.

chiaro dell' incompatibilità del potere temporale collo spirituale: quantunque egli affermi che il Papa non debba essere un guerriero, d' altra parte propone che in cambio del patrimonio riceva, oltre alla rendita, gli omaggi dei Re e degli altri Principi, e l' ubbidienza delle città, dei castelli e dei borghi. Dunque senza dirlo esplicitamente (almeno ciò non può ritrarsi dalla relazione del De Wailly) l'Autore in certo qual modo ammetterebbe nella sua proposta la teoria di San Bernardo, che il Papa abbia diritto a tutte e due le spade, ma che la temporale non debba maneggiarla esso, sì bene ordinare al potere laico di sfoderarla. Il progetto di *conversione* dell'Anonimo differisce in oltre dalla lista dei tre milioni accordati dal Governo italiano al Papa dopo averlo spogliato del suo Stato, in ciò che il Governo italiano non dà il provento dello Stato pontificio, ma quanto era assegnato nel bilancio del Papa per la gestione del governo spirituale.[1]

Abbiamo visto come l'Autore parte dal concetto che il più capace ha il dovere di governare; concetto che proviene dall' altro cristiano che il Monarca deve essere perfetto, se no sarebbe un tiranno; il quale concetto a sua volta proveniva, oltre che da Cicerone e dalle idee cristiane sulla connessione del diritto e della morale, forse anche da quello aristotelico, che, quando nello Stato un individuo è molto superiore di capacità a tutti gli altri, il meglio che possan fare i cittadini è di lasciarlo governare indipendentemente da ogni legge, poichè esso stesso sarebbe la legge.[2] Ammesso come un dovere, più tosto che come un diritto, il Governo del più capace, ne viene la conseguenza tanto repubblicana che cristiana (cioè che può fondarsi tanto sulla sovranità popolare quanto sul dovere nel più capace di governare), che esso regna pel bene dei suoi sudditi più tosto che pel suo proprio.[3] Ma ammesso nel più capace il dovere di governare, la sovranità popolare se ne va per aria; e infatti l' Autore dice che il Re di Germania può cedere la Lombardia alla Francia, e che, se egli non acconsentisse, questa potrebbe a tal uopo trattare coi sette elettori.

---

[1] Riferisco il passo dell' autore secondo il De Wailly, pag. 443. « Voici le plane qu'il propose. - Ils pourraient, en outre, obtenir le patrimoine de l'Église, à la charge d'estimer tout ce que rapportent la ville de Rome, la Toscane, les côtes et les montagnes, la Sicile, l' Angleterre, l'Aragon et tous les autres pays, afin de remettre au pape les sommes qu' il en retire ordinairement, et de recevoir en échange les hommages des rois et des autres princes, et l'obéissance des cités, des châteaux et de villes, avec tous les revenus que le pape a coutume de percevoir. - Le traité serait avantageux aux deux parties. En effet, quoiqu'il appartienne au pape d'exercer tous les droits impériaux dans les terres qu'il tient de la libéralité de Constantin, cependant il n'a jamais pu et il ne peut encore en jouir sans contestations, à cause de la malice et de la fraude des habitants. Il y a plus: comme on ne le craignait point, par la raison qu'il n'était point guerrier (comme en effet il ne doit pas l'etre).... »

[2] *Politica*, III, 8.

[3] *Summaria* ec., pag. 450.

L'Anonimo, avvocato reale, ha un colpo d'occhio sicuro sui mali del Regno, ma non possiede poi una cultura scientifica al di là del Digesto; [1] ha qualche idea aristotelica, [2] ma quasi certamente attinta di seconda mano; ad ogni modo non mostra di avere approfittato dei principii scientifici dello Stagirita sullo Stato. Ma neppure ha dei criterii scientifici in genere: vero è che anche Dante si sforza di armonizzare l'influenza degli astri col libero arbitrio, ma l'Anonimo ne cava delle conseguenze curiose, che lo mostrano proprio penetrato di questa fede nell'astrologia. « Il ricordo delle cause anteriori e degli effetti che esse hanno prodotto sin dall'origine del mondo, la conoscenza delle cause presenti e l'abitudine di congetturare gli effetti che esse devono verisimilmente produrre, ecco, secondo l'Autore, ciò che costituisce l'abilità dei demòni nell'indovinare l'avvenire. Egli è per calcoli e previsioni siffatte che i Greci e i Romani sono riusciti a dominare il mondo; ed egli non dubita che Filippo il Bello non raggiungerà il medesimo fine. » [3]

In oltre egli ha una coscienza religiosa poco tranquilla: parla della scomunica in modo da mostrar di credere, che essa sia quasi sufficiente alla dannazione eterna, anche se lanciata ingiustamente o non del tutto giustamente. [4]

Ma, come abbiamo accennato, ha un colpo d'occhio sicuro, e quindi sostiene che il voto di continenza è una di quelle regole rigorose che fanno più male che bene; dice che nelle origini fu stabilito pei vecchi; ma che i Santi padri non avrebbero fatte queste regole severe, se essi avessero avuto tanta esperienza del mondo, quanta scienza di lettere. « Ma, » ha cura di aggiungere lo scrupoloso Autore, « qualunque cosa si possa scrivere e pensare su questo soggetto, io credo fermamente con la Santa Chiesa romana, che i Santi Padri, avuto riguardo alle loro intenzioni, hanno operato sempre perfettamente. » [5]

Siccome uomo pratico, è naturale che ammetta la necessità di mutar le leggi secondo le differenze di uomini, tempi e luoghi: concetto che in lui sorge non da Aristotile, dal ragionamento puro, ma dalla pratica; e ciò si vede, a prescindere da altro, dall'energia con cui egli

---

[1] *Summaria* ec., pag. 436.

[2] Così p. es. pag. 436.

[3] De Vailly, pag. 449.

[4] *Summaria* ec., pag. 466. « Pourquoi, diront les damnés, pourquoi nous avoir tendu ces pièges? Les prescriptions de l'Ancien et du Nouveau Testament ne suffisaient-elles pas? Les apôtres et les évangelistes, Étienne, Laurent, Denys, Martin et Nicolas ne vous auraient pas autorisés de leur exemple. C'est vous qui, les premiers, vous êtes montrés les amis de Satan. Il n'est pas étonnant qu'il vous ait épargné les tentations de la chair. En échange de vos âmes, vous lui en avez donné un nombre infini d'autres. »

[5] Ibid., pag. 467.

l'esprime. Le leggi, dice l'avvocato reale, quando è necessario, devono cangiarsi anche se stabilite da santi; e infatti Dio stesso ha cangiato nel Nuovo Testamento molti precetti dell'Antico.[1] Ma questa ed altre idee ardite non provengono dal ragionamento puro che può fare un uomo di coscienza sicura da illogici terrori religiosi, la quale egli non avea; ma dal colpo d'occhio dell'uomo pratico. Del resto non tutti questi concetti erano allora tanto arditi quanto oggi a noi paiono: giacchè per esempio riguardo al celibato religioso, non era allora questa misura disciplinare così fermamente stabilita ed eseguita come oggi, tanto che anche un vescovo, Durando di Mende, proponeva al Concilio, come abbiamo visto, di discutere se non fosse da seguire più tosto l'uso greco.

La *Summaria* fu scritta anteriormente alla Bolla del 5 dicembre 1301, colla quale Bonifazio espresse le sue pretese di supremazia temporale universale.[2] « Egli ne segue che la pubblicazione di quest'opera non è dovuta alla sovreccitazione, che scoppiò da tutte le parti in Francia, quando accadde la rottura definitiva tra Bonifazio VIII e Filippo il Bello. L'Autore qui non esprime le lagnanze di tutti, non serve d'eco alla voce dell'opinione pubblica, egli parla in suo proprio nome di cose che lo toccano personalmente nell'esercizio della sua professione d'avvocato reale: così possiamo trovarci, malgrado il tono declamatorio al quale troppo spesso si abbandona, alcuni passi dove esprime nettamente il risultato d'osservazioni positive;[3] e se non iscrive con imparzialità, si vede almeno che egli obbedisce a sentimenti personali, più tosto che ad un'influenza esteriore. »[4]

Però questi sentimenti personali non eran quelli di uno studioso rinchiuso nel suo gabinetto, ma quelli di un uomo pratico, di un avvocato reale: e quindi se l'Anonimo non sentì l'influenza della lotta tra Bonifazio e Filippo, non può dirsi però che non abbia inteso quella dell'ambiente, sopra tutto pratico, che lo circondava, non può dirsi cioè che tutte le sue idee fossero esclusivamente sue; giacchè, tralasciando quelle utopistiche intorno al nuovo sistema di guerra e allo spostamento dell'Impero, le altre, e specialmente quelle che riguardano la riforma dei tribunali, si trovavano nella coscienza della nazione, e infatti Filippo il Bello nell'ordinanza del marzo 1302 coll'articolo 4° ordinò un'inchiesta per vedere quali fossero stati i costumi giuridici del Regno al tempo di San Luigi, dal quale datavano le usurpazioni ecclesiastiche, e abolire gli abusi introdotti posteriormente: e vedremo le lagnanze dell'avvocato reale ripetute più tardi dal consigliere regio Pietro de Cugneriis.

---

[1] Cfr. Durando, *De modo* ec., pag. 14.

[2] De Wailly, pag. 476.

[3] Così p. es. quelle sul cambiamento delle monete pag. 469, oltre quelle di cui abbiamo già parlato.

[4] De Wailly, pag. 456.

Ora passiamo agli autori che scrissero dopo la rottura tra Filippo il Bello e Bonifazio VIII; cominciamo dalla *Disputatio super potestate praelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa*, perchè si possa vedere come la quistione fosse dibattuta fra quelli che non eran dotti di professione, e come fra i medesimi si presentava e svolgeva.

§ 2. — *Disputatio super potestate praelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa* (1303).

Questa *Disputatio* è un dialogo fra un Chierico ed un Cavaliere: fu scritta probabilmente da Pietro Dubois, ufficiale regio.[1]

Dietro lamenti del Chierico (*clericus*) che i laici calpestino il diritto, il Cavaliere (*miles*) domanda: « Vorrei sapere che cosa voi intendete per diritto. — *Chierico*. Chiamo diritto i decreti dei Santi Padri e ciò che hanno stabilito i Romani Pontefici. — *Cavaliere*. Ciò che essi stabiliscono, se riguarda le cose temporali, può costituir legge per voi, non per noi; come i Principi temporali non possono stabilire nulla intorno alle cose spirituali, sulle quali non han ricevuto potestà. Onde io poco fa ebbi a ridere grandemente, quando udii che Bonifazio VIII ha ora stabilito che egli deve essere al disopra di tutti i Principati e Regni, e così facilmente può acquistar diritto su qualunque cosa. »[2] Dunque potere laico e potere ecclesiastico operano in campi indipendenti l' uno dall' altro: libera Chiesa e libero Stato, come si direbbe oggidì.

Avendo il Cavaliere negato che le decretali costituiscan legge nel campo temporale; il Chierico, complicando la quistione politica con una di fede, ripiglia: « Ma, se volete essere vero cristiano e cattolico, non negherete che Cristo era padrone di tutte le cose, giacchè nel Salmo 2 gli è detto: - Richiedimi, e ti darò le genti -, ed è scritto che - egli è Re dei Re, e Signore dei Signori -. Queste non sono parole nostre, ma di Dio: nè le abbiamo scritte noi, ma le mandò il Signore, e le dettò lo Spirito Santo. E chi dubiterà che possa crear leggi (*statuere*) colui, il quale è Signore di tutto l' universo? » — *Cavaliere*. Io non intendo oppormi alla potestà divina su tutte le cose; la quistione non istà qui; voi dovete dimostrarmi che questa potestà l' abbiano anche i Pontefici. — *Chierico*. Certamente il pieno vicario può quanto il suo signore. — *Cavaliere*. Ma Cristo fece il Papa suo vicario soltanto di quella potestà che aveva in cielo, non di quella che esercitava sulla terra. E se voi negate ciò, vedete quali assurde conseguenze ne deriverebbero. « Infatti è chiaro che, se Dio ordinasse a qualunque fedele di dare ad un altro senza cauzione il suo denaro, il suo campo, o la sua vigna, do-

---

[1] Vedi Riezler, pag. 146.

[2] *Disputatio super potestate* ec., in Goldast, tom. I, pag. 13.

vrebbe egli ubbidire immantinente. Se adunque voi sostenete che il Papa abbia la medesima potestà; allora è necessario concedere che voi potete senza alcuna cognizione di causa dare a un nipotunculo o consanguineo tutti i beni nostri e vostri, togliere i Principati e i Regni e darli loro a vostro libito. » E pure da queste conseguenze non rifuggiva Egidio Romano.

Poi il Chierico vuol fondare la potestà temporale della Chiesa su ciò, che « chi ha da giudicare intorno al peccato, giudica del giusto e dell'ingiusto. » Il Cavaliere risponde con argomenti di fatto; ma non distingue abbastanza chiaramente fra morale e diritto, quantunque faccia differenza fra materia ecclesiastica e materia civile, dicendo che i Chierici ci devono governare « in quelle cose che riguardano Dio; ma alla Chiesa non appartiene di giudicare sulle altre: » e dice, parlando dei casi misti, che « se volete giudicare intorno ai predetti casi,[1] non resta altro se non chiudere i tribunali dei Principi, che tacciano le leggi e i decreti dei Principi, e risuonino i vostri soli. » Tale infatti era in parte lo stato delle cose in Francia (dove l'intromissione giudiziaria della Chiesa era maggiore che negli altri paesi), come avea lamentato anche l'autore della *Summaria*. Il Cavaliere aggiunge a quelle sopra riferite intorno alla proprietà, altre conseguenze ridicole che proverrebbero dall'ammettere che il Papa ha potestà su tutte le cose. « Se infatti quando si crea il Papa, si è creato il signore di tutte le cose; analogamente creare il vescovo importerà creare il signore di quel dato luogo; e il mio sacerdote sarà il signore del mio castello e il signore mio: poichè siccome la potestà del Papa si estende su tutto il mondo, così la potestà di costoro su quella parte a cui presiedono. » Le qual cosa, continua il Cavaliere, oltre ad essere ridicola, è anche contraria alla Scrittura; poichè nella legge antica i sacerdoti erano anzi sottomessi ai Re e non viceversa.

E qui l'Autore, senza far rispondere dal chierico coll'argomento tomistico[2] allora comune, cioè che questa sottomissione era ragionevole nella Legge Antica che tendeva soltanto al bene terreno, ma non nella Nuova la quale tende al bene celeste e perciò cangia i termini, — fa proseguire il Cavaliere, il quale mostra che i Re hanno anche un potere di controllo, diremmo noi oggi (ma il concetto non è così netto nell'Autore), sull'uso che la Chiesa fa dei beni temporali. A che il Chierico esclama: « Che hanno che fare i Re ed i Principi coll'amministrazione dei nostri beni temporali? essi si tengano i loro, e lascino a noi i nostri. » Ma il Cavaliere risponde che lo Stato ha interesse di vedere se la Chiesa ado-

---

[1] Come p. es. la dote, perchè collegata col matrimonio; donde si vede che l'Autore, al pari degli altri politici francesi di questo periodo, ammette il matrimonio come un atto ecclesiastico.

[2] San Tommaso, *Prima secundæ*, Q. 90, art. 5.

pera i beni secondo le intenzioni dei legatari; donde la conseguenza, non esplicita nell'Autore, che, quando quelle non vengano eseguite, lo Stato ha il diritto di rimediarvi, [1] e di spogliare quindi il clero del feudo che gli è dato per un servizio, che esso trascura di prestare: devolvendolo però sempre al fondo del culto, come oggi noi diremmo, e non al fisco: come ha fatto l'Italia pei beni delle corporazioni abolite. [2]

Però il Chierico protesta che « voi oggi ci togliete i nostri beni non per adoperarli in usi religiosi, ma in tumulti militari e in flotte bellicose. » A che il Cavaliere risponde, che lo Stato ha fatto ciò in caso di necessità, e quindi, siccome gli altri poveri, avea diritto anch'esso di usufruire dei beni legati a quest'uso. Oggi l'Italia per simili motivi di fatto, se non nominali, ha devoluto al demanio il 30 per 100 dei beni ecclesiastici. - E quando il Chierico con furba scrupolosità oppone che « se fosse lecito revocare le donazioni fatte a Dio, così potrebbero rendersi vani tutti i voti; » allora il Cavaliere, da cittadino che guarda oltre la sacristia, risponde: « Questo non importa revocare le donazioni fatte a Dio, ma adoperarle in quei pii usi, pei quali furon fatte. Imperciocchè le cose date a Dio, perciò stesso sono dedicate ad usi pii. E che ci può essere di più santo della salvezza di un popolo cristiano, e che di più caro a

---

[1] Credo utile riferire quanto dice il Van-Espen (*Jus Eccl. Univ.*, tom. III, pag. 77, ediz. 1781) sul diritto di vigilanza non precisamente dello Stato, ma dei patroni: « Nec tantum circa bona temporalia, haec Fundatorum sive patronorum cura versari debet; *sed et circa Officium divinum*, aliaque ex praescripto fundationis peragenda. — Si Clericus Divinum Officium in ea non celebret (ait De Roye) iuxta eius fundationem, patronus eum vocare debet in jus, ut fundationi satisfaciat; eoque casu verius existimarem ipsius patroni electionem esse, an apud Iudicem ecclesiasticum agat, quia cum Clerico agit, et de celebratione divini Officii, an vero apud *saecularem*, quia de tuenda et observanda fundatione agit, quod est secularis iurisdictionis. — Et in hisce Provinciis (Belgio), uti et in Gallia nihil frequentius, quam quod querelae de non observatis fundationum legibus ad Regios Magistratus deferantur, ipsumque Officium Fiscale, tanquam iuris publici protector, sese immisceat. » — Poi soggiunge che « Concilium Tridentinum curam Patronorum circa observantiam fundationis non excludit, » quantunque « Patroni praetextu tuitionis nihil in Ecclesia usurpare possunt. »

[2] *Disputatio* ec. « Numquid non interest nostra circa salutem animarum nostrarum super omnia cogitare? Numquid non interest nostra pro parentibus mortuis dilecta prosequi obsequia, et etiam obsequia postulare? Et non vobis a parentibus nostris, ad hoc sunt nostra temporalia data, et copiose ministrata, ut in cultu divino totaliter expendantur? Sed certe nihil facitis inde, sed omnia vestris necessitatibus applicatis, quae per eleemosynas et opera charitatis in visceribus pauperum claudere deberetis. Nonne est necesse quod per huiusmodi sanctissima opera mortui liberentur et salvarentur vivi? Nonne cum ad propria espenditis, superflueque consumitis, et ea contra intentionem dantium, et etiam quadammodo accipientium dispergitis male utendo, vivos et mortuos laeditis, et vivis et mortuis damnabiliter derogatis? Nonne ei qui non vult militare, auferetur stipendium? Et certe vasallus non implens servitium, merito perdit et feudum. »

Dio del respingere da un popolo cristiano i nemici, predatori e uccisori e del comprare la pace ai sudditi e fedeli? » Ma, tralasciando le intenzioni dei legatarii, ed ammettendo che questi beni siano proprietà dei chierici, è a considerarsi che essi non prestano servizio militare; e quindi « non è gran cosa, se invece che con le persone, servono con i danari. »

Dalle taglie si passa a discutere intorno alle imposte sui beni ecclesiastici. Il Cavaliere concede che i chierici personalmente siano liberi dal potere laico; ma questo non è un diritto che loro risulti dall'Evangelo, sì bene una concessione. [1] Con che l'Autore, che sempre è cristiano [2] e medievale, ammette implicitamente che lo Stato dovrebbe riconoscere come leggi tutte le disposizioni chiare del Vangelo; nè ciò deve recarci meraviglia, giacchè neppur Marsilio da Padova potrà distrigarsi dal concetto dello Stato *fidelis*. L'Autore non specifica in che debba consistere questa libertà dei chierici *in suis personis:* intende l'immunità dal servizio militare? o l'immunità del foro ecclesiastico? od entrambe? Checchè ne sia, il Cavaliere nega l'immunità reale, cioè dalle imposte: « imperciocchè è chiaro, egli dice, che lo Stato deve essere difeso colle spese dello Stato, e qualunque parte goda di questa difesa, è giustissimo che insieme alle altre ponga il suo omero sotto il peso. »

Il Chierico obbietta: Io mi passo dal discutere se lo Stato abbia o no il diritto d'imposta sui beni ecclesiastici; ma il fatto egli è che questo privilegio ci fu conferito e da città e da Re; vorrebbe ora lo Stato spogliarcene? Il Cavaliere sostiene che i Re ne hanno il diritto; ma il Chierico risponde: « Gl'Imperatori sancirono queste cose, non i Re; e perciò ora appartiene ai buoni Imperatori di guidare il timone delle leggi. » Ma l'avversario trionfando ripiglia, che l'Impero non ha diritto sulla Francia: tuttavia non difende l'indipendenza delle Monarchie in genere, non riduce l'Impero ad uno Stato come tutti gli altri, siccome vedremo fare, quantunque non con piena risolutezza, da altri sostenitori di Filippo il Bello. L'argomento su cui fonda l'indipendenza della Francia in fondo è questo, che l'Impero prima risiedette nei Franchi occidentali, i quali, quando esso passò *fraternamente* ai Franchi orientali, conservarono la loro piena indipendenza. Vedremo gli altri sostenitori di Filippo il Bello aggiungere altri argomenti.

Ed ora veniamo a costoro, i quali più che delle armi del ridicolo, si servono di quelle della logica, anzi esclusivamente di queste: cominceremo da Giovanni Guidort, professore di teologia all'università di Parigi, che è il più alto rappresentante di questo direi quasi ciclo francese.

---

[1] *Disputatio* ec.: « Non dico clare per Evangelium, sed quia Evangelio et eorum officio videbatur consonum, indultum est eis hoc privilegium praecipuum. »

[2] Ibid., pag. 13: « Quia Christianus sum et esse volo. »

§ 3. — *Giovanni di Parigi* (1303).

Giovanni di Parigi discute, ma senza farne l'oggetto principale del suo trattato come Dante, se il Principe riceva la sua potestà direttamente da Dio o indirettamente dal Papa: l'opinione di uno, che scriveva in favore di Filippo il Bello al tempo della lotta di questo contro Bonifazio, non può esser dubbia: egli sostiene [1] che « non provenga dal Papa nè assolutamente, nè riguardo all'esecuzione; » cioè, secondo la formola posteriore del Trionfo, nè quanto all'istituzione e all'autorità, nè quanto all'esecuzione; « ma proviene da Dio, che elegge la persona o la famiglia reale. Nè si dica che – Dio fece due grandi luminari, ec. –, giacchè ci dice Isidoro che per sole s'intende il Regno, e per luna il Sacerdozio. » Sicchè ammesso anche il paragone del sole e della luna; esso sarebbe in favor nostro. [2] Pure si potrebbe obiettare: Fu il Papa che depose il Re dei Franchi Childerico, mettendo in suo luogo Pipino: fu il Papa che trasferì l'Impero dai Greci nei Franchi. Ma quanto a Childerico l'Autore risponde, come « la glossa ordinaria espone che il Papa *acconsentì* ai deponenti. » [3] Riguardo alla traslazione, può oltre da altre ragioni apportarsi questa, che « non fu fatta solamente per mezzo del Papa, ma per mezzo del popolo che acclamava ed operava (*faciente*), al quale appartiene di sottomettersi a chi vuole senza pregiudizio di altri. » [4] Nè si dica che il diritto di trasferire l'Impero spettasse al solo Papa, e non al popolo, in virtù della donazione di Costantino, giacchè « Costantino non diede mai l'Impero alla Chiesa in un modo assoluto, ma diede Roma, e alcune provincie occidentali, e le insegne imperiali, acciocchè disponesse delle medesime provincie; e trasferì la sua sede a Costantinopoli con tutta (*tota*) la dignità dell'Impero. » [5]

Nè si dica che il Papa talvolta ha deposto dei Re e degli Imperatori, per provare che egli abbia il diritto di farlo: poichè « questi argomenti sono di fatto, e dicono che cosa fu fatto, ma non quello che debba farsi. » [6] Molto più che « nelle medesime storie si legge che Papa Bonifacio ottenne dall'Imperatore Foca, che la Chiesa Romana fosse capo di tutte le chiese, giacchè la Chiesa Costantinopolitana si firmava come la prima di tutte. Dal che potrebbe in simile modo dedursi, che spetti all'Imperatore di trasferire il primato della Chiesa, e di ordinare intorno

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 120.
[2] Ibid., pag. 128.
[3] Ibid., pag. 129.
[4] Ibid., pag. 130.
[5] Ibid., pag. 130.
[6] Ibid., pag. 130.

alle chiese. Ho voluto portare questo esempio perchè si veda, che non conviene desumere argomenti di diritto da tali fatti singolari, che possono accadere per diverse cause. »[1] E a proposito di metodo critico, giova notare come Giovanni, al pari di Dante,[2] si esprima sull'allegoria: « secondo Dionisio - la teologia mistica non è argomentativa. - Ed Agostino dice che - l'allegoria non basta per provare alcuna cosa, a meno che di questa non si abbia altronde una prova manifesta. - »

Poichè la potestà del Principe non deriva da quella del Papa, quale delle due è più grande? Bisogna distinguere: « il Sacerdote nelle cose spirituali è maggiore del Principe, e viceversa nelle temporali il Principe è maggiore del Sacerdote: sebbene in modo assoluto (*simpliciter*) il Sacerdote sia maggiore, quanto lo spirituale è maggiore del temporale. »[3] Ma sulla superiorità, considerata in un senso assoluto, della potestà ecclesiastica l'Autore non ha un'opinione certa, sicura; infatti nello stesso capitolo poi dice il contrario, che cioè « i reggitori dello Stato in un modo assoluto (*simpliciter*) sono maggiori dei sacerdoti. » Ma, prescindendo da questo ondeggiamento, egli sviluppa bene il concetto già annunziato da San Bernardo, che la superiorità del fine della Chiesa non implica dominio sui laici, « poichè la potestà secolare è inferiore alla spirituale non in modo che sorga o derivi da quella, siccome la potestà del proconsole da quella dell'Imperatore; ma siccome la potestà del padre di famiglia è inferiore a quella del maestro dei soldati, delle quali l'una non è derivata dall'altra, ma entrambe da una certa superiore potestà. E perciò in alcune cose la potestà secolare è maggiore della spirituale, cioè nelle temporali: nè rispetto a queste le è sottomessa in alcuna, perchè non sorge da quella: ma entrambe sorgono da una suprema potestà, cioè dalla divina immediatamente: perciò la inferiore non è affatto sottomessa alla superiore, tranne che in quelle cose nelle quali la suprema (cioè Dio) l'ha sottoposta alla maggiore. » Ed aggiunge un esempio ancor più convincente: « Chi direbbe che, perchè il maestro o educatore ordina tutte le cose della famiglia ad un fine più nobile, cioè alla cognizione della verità; perciò anche il medico, che provvede ad un fine inferiore cioè alla sanità dei corpi, sia sottoposto a quello nelle medicine da far propinare? Ciò non si conviene, giacchè il padre di famiglia che li ha adibito entrambi, non sottopose il medico, rispetto a queste cose, al maestro o educatore. » Ma non ostante la chiarezza di questo ragionamento e di questo esempio, l'Autore non ci dà la formola astratta, non ci dice che bisogna distinguere se gli ufficiali sono dello stesso o di di-

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 129.

[2] *Epist. a Can Grande*. Anche l'autore della *Quaestio de potestate papae* dice a pag. 14 del trattato: « Sed inter praedictos sacrae scripturae sensus, non est nisi unus argomentativus scilicet historicus. »

[3] *De potestate regia et papali;* in Goldast, II, pag. 113.

verso genere, che la Chiesa ha per iscopo la morale, mentre lo Stato il diritto, quantunque egli affermi che la Chiesa non ha potere coercitivo.[1] Ad ogni modo ammesso che Principe e Papa sono due potestà di natura diversa; « dire poi che il Papa dà leggi ai Principi, e che questi non possono emanare una legge se prima non l'abbiano fatto approvare dal Papa, importa distruggere affatto lo Stato e cadere nell'errore di Erode, il quale temeva e stimava che Dio volesse distruggere il Regno terreno. »[2] Molto meno si può dire che il Principe abbia l'autorità di deporre il Papa, o viceversa: tuttavia Stato e Chiesa se sono indipendenti l'uno dall'altro, non sono poi assolutamente separati, per lo meno possono esercitare un'influenza reciproca. E l'Autore delinea in modo chiarissimo e nettissimo i limiti di questo intervento, quantunque poi in qualche quistione subordinata si esprima evasivamente. « Se il Principe fosse eretico ed incorreggibile e disprezzatore della censura ecclesiastica; il Papa potrebbe adoperarsi presso il popolo, acciocchè quegli fosse privato dell'onore secolare e fosse deposto dal popolo. E questo farebbe il Papa nel caso di un delitto ecclesiastico di sua competenza, cioè scomunicando tutti quelli che ubbidissero al Principe come a Signore: e così il popolo lo deporrebbe direttamente, e il Papa indirettamente. Viceversa se il Papa commettesse dei delitti, e scandalizzasse la Chiesa, e fosse incorreggibile, il Principe potrebbe scomunicarlo (*excommunicare*) indirettamente, e deporlo indirettamente, rimuovendolo (*movendo*) per mezzo suo e dei cardinali. E se il Papa ricalcitrasse, il Principe potrebbe adoperarsi presso il popolo (*aliquid facere in populo*), acciocchè il Papa fosse costretto a cedere, o fosse deposto dal popolo:[3] perchè l'Imperatore[4] potrebbe coll'ipoteca dei beni o con pena corporale inibire a tutti insieme ed ai singoli di ubbidirgli o di servirlo.[5] Quanto ai falli del Principe bisogna poi distinguerli; « perchè quando pecca nelle cose spirituali, cioè nella fede, nel matrimonio e in altre siffatte, delle quali la giurisdizione appartiene al giudice ecclesiastico, il Papa deve ammonirlo; e, se quegli si mostri ostinato ed incorreggibile, può scomunicarlo,[6] e non può far di più se non indirettamente. Ma se il Re peccasse nelle cose temporali, la giurisdizione delle quali non appartiene

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 126: « De potestate vero correctionis seu censurae Ecclesiasticae sciendum, quod non est nisi spiritualiter directe: quia nullam poenam in foro exteriori potest imponere nisi spiritualem. »

[2] Ibid., pag. 133.

[3] Non parla del Collegio dei Cardinali.

[4] Si vede come l'Autore qui usa indifferentemente le espressioni princeps e Imperator nel senso di rappresentanti dello Stato.

[5] Vedi in Laurent, *L'Église et l'Etat, Moyen-âge*, pag. 48-68, esempi di simili specie di scomuniche lanciate dallo Stato contro il clero, come abbiamo notato nell'Introduzione, § 2, pag. 11, nota 1.

[6] Marsilio richiederebbe il previo consenso del popolo.

alla Chiesa; allora la correzione in primo luogo non ispetta al Papa, ma ai Baroni e Pari del Regno: i quali, se non ne sono capaci, o non ne hanno l'ardire, possono invocare l'aiuto della Chiesa: la quale richiesta dai Pari in aiuto del diritto, può ammonire il Principe, e procedere contro il medesimo nel modo indiretto di sopra. Similmente quando il Papa peccasse nelle cose temporali, la giurisdizione delle quali appartiene al Principe secolare, come per esempio se prestasse ad usura o favorisse coloro che prestano ad usura, e specialmente se peccasse in cose proibite dalle leggi civili: allora se ci fosse l'Imperatore, avrebbe il diritto prima di correggerlo direttamente, e poscia di punirlo, imperciocchè spetta al Principe per diritto primitivo di punire tutti i malfattori. E perciò commendevolmente l'imperatore Enrico non solo colla canonica censura, ma coll'imperiale autorità depose due che altercavano intorno al papato. E diciamo per *diritto primitivo* (*primo jure*), perchè, secondo un privilegio concesso dai Principi, i chierici non vengono giudicati se non dai loro vescovi, il quale privilegio fu impetrato dal Papa Giulio che visse al tempo di Costantino, secondo si legge nelle Cronache. Tuttavia alcuni dicono che loro si deve per diritto divino, e non per privilegio di Principi.[1] Se poi il Papa pecca nelle cose spirituali, conferendo simoniacamente i beneficii ecclesiastici, dissipando i beni delle chiese, privando le persone ecclesiastiche ed i capitoli dei loro diritti, ed anche insegnando ed opinando male intorno a cose che riguardino la fede e i buoni costumi: allora primieramente dovrebbero ammonirlo i cardinali, che rappresentano tutto il clero: e se fosse incorreggibile, nè potessero da per sè soli rimuovere lo scandalo dalla Chiesa, allora in sussidio del diritto essi dovrebbero con preghiere (*supplicando*) invocare il braccio secolare: e allora l'Imperatore, richiesto dai Cardinali, essendo un membro della Chiesa, dovrebbe procedere contro il Papa, giacchè la Chiesa non ha spada secolare. »[2] E infatti, continua l'Autore, così leggesi nelle Cronache intorno ai Papi Costantino II e Giovanni XII.

Dunque Giovanni di Parigi distingue tanto nel Principe quanto nel Papa delitti temporali e delitti spirituali: i primi sono da punirsi — nel Principe dai Baroni e Pari (che l'Autore non dice a questo proposito che rappresentino tutto il popolo, come dice dei Cardinali che rappresentano tutto il clero), i quali possono invocare a loro aiuto il Pontefice; — nel Papa dall'Imperatore se c'è, o dal Re. I secondi, cioè i delitti spirituali, sono da punirsi — nel Re dal Papa ma non coercitivamente, tuttavia il Papa può farlo coartare dal popolo (talvolta invece del popolo nomina i Baroni e Pari); — nel Papa dai Cardinali, che possono invocare l'aiuto dell'Imperatore o del Re.

---

[1] L'Autore lascia indecisa la quistione.

[2] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 127.

Intorno a questo intervento indiretto delle due potestà l'Autore è d'accordo con Marsilio da Padova, di cui esamineremo a suo luogo il sistema, tranne sul punto, che anche per iscomunicare il Principe v'è bisogno, secondo Marsilio, del previo consenso del popolo: principio che, ammettendo l'indipendenza reciproca dei due poteri ognuno nella sua sfera, in teoria non istà; ma sarebbe stato bene nella pratica medievale, giacchè la scomunica di un Principe non avrebbe avuto delle conseguenze soltanto spirituali, ma anche temporali, perchè il Principe avrebbe perduta la sua autorità davanti a sudditi fedeli: quantunque per Giovanni di Parigi la scomunica non includa la deposizione, e forse neppure lo scioglimento dei sudditi dal giuramento, « poichè, come mostra Agostino nel 4° libro della *Città di Dio*, Iddio volle che i Regni e gl'Imperi siano comuni ai buoni e ai cattivi, la felicità sia propria soltanto dei buoni; e così non è di dritto divino, che gl'Imperatori pei loro peccati privati siano spogliati del diritto dell'Impero. »[1] Ma che un Principe scomunicato continuasse a governare, dovea essere una cosa illogica nel medio evo, quando lo Stato non si sapeva concepire se non *fidelis;* ed infatti in Inghilterra tuttora il Principe che non fosse anglicano o che sposasse una non anglicana, legalmente decadrebbe.[2]

La distinzione fra lo Stato e la Chiesa è delineata nettamente anche in talune questioni subordinate. Così nel caso in cui il Papa, diventando perturbatore dell'ordine pubblico, « muova indebitamente il popolo abusando della spada spirituale, e non si speri che desista altrimenti; allora non solo la Chiesa deve muoversi contro il Papa, ed agire contro di lui; ma il Principe potrebbe colla sua spada respingere la violenza della spada del Papa, quantunque con moderazione (*cum moderamine*): nè in ciò agirebbe contro il Papa, ma contro un nemico suo e dello Stato: »[3] cioè, diremmo noi, allora si rientra nei casi intorno ai delinquenti comuni contemplati dal Codice Penale. — L'Autore similmente risolve con chiarezza la questione dei vescovi feudatari, mostrando propensione per lo Stato,[4] la quale si vede anche negli esempi di cause miste.[5]

Ma a questo proposito, come pure in fatto di eresie, non fa una distinzione abbastanza chiara, come la farà Marsilio da Padova, fra peri-

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 136.

[2] Vedi Fischel, *La constitution d'Angleterre*, Paris, 1864, libro II, cap. 2, pag. 208.—E il primo articolo della Costituzione di Sicilia del 1812, modellato sull'inglese, stabiliva: « La religione dovrà essere unicamente, ad esclusione di qualunque altra, la cattolica apostolica romana. Il re sarà obbligato a professare la medesima religione, e quante volte ne professerà un'altra, sarà *ipso facto* decaduto dal trono. »

[3] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 143.

[4] Ibid., pag. 136.

[5] Ibid., pag. 132.

zia, giudizio e coercizione.[1] Similmente non afferma interamente l'imponibilità dei beni ecclesiastici:[2] neppure ha un'idea chiara del matrimonio civile,[3] al contrario di Marsilio.

Detto dei *rapporti* fra Stato e Chiesa, vediamo che cosa l'Autore pensi in ispecie riguardo alla loro *interna costituzione*. Il Papa ha il principato della Chiesa « non per una decisione sinodale, ma per ordine (*ex ore*) del Signore, il quale non volle venir meno alla sua Chiesa nelle cose necessarie alla salute. »[4] Conseguenza potrebbe essere l'infallibilità del Papa; pure Giovanni la nega, quantunque in un modo non reciso, concedendola invece al concilio:[5] ciò del resto non deve far meraviglia, perchè questo stesso concetto lo troveremo in scrittori papalini del tempo di Ludovico il Bavaro. Scossa così l'autorità del Papa, è naturale che Giovanni di Parigi, quando ricerca[6] in che relazione quegli è coi beni dei laici, sostenga che non ne è proprietario, e che può richiederli soltanto in caso di necessità di fede, ma che neppure allora è padrone (*dispensator*), sibbene *dichiaratore* del diritto, quantunque possa censurare quelli che si rifiutino: però non distingue bene la richiesta sino alla decima dalle altre maggiori. Similmente parlando della potestà del Papa sui beni ecclesiastici, non fa chiara distinzione di beni di parrocchia, di diocesi, di curia, come oggi per esempio si fa

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 131: « Tamen quia licet de culpa usurae iudex Ecclesiasticus cognoscat, ratione, qua culpa est, et quod restitui debeat iudicare habeat: tamen ratione forte facti imponere restitutionem et emendam, ad principem pertinet, qui est iustitia animata, et custos iustitiae: et idem in aliis contractibus, sicut in quo minus videtur convincere haereticos iudicem, ad Ecclesiasticum pertinet, extra, de haereticis, ad abolendum, et cap. seguenti, vergentis, licet principes de negligentia exequendi a Papa reprehendantur et puniantur. »

[2] Ibid., pag. 137: « Denunciabatur, sacerdotes debere esse liberos, quoad onera principalia, et quoad mansionem sive mansum Ecclesiae, et quoad ea quae eis donantur ut sacerdotes sunt et ministri Dei pro redemptione animarum: et non quoad ea quae titulo emptionis vel aliter acquiruntur Ecclesiae, quae cum onere suo transeunt ad eos. »

[3] Ibid., pag. 130: « Tento tamen, quod si aliqui sunt illegitimati, quia nati ex matrimonio personarum illegitimarum, ad contraendum matrimonium ex prohibitione Ecclesiae: Papa potest cum talibus ubique dispensare, et eos legitimare in spiritualibus et temporalibus, in quantum potest illud matrimonium ratificare, et personas legitimas facere ad contrahendum. Si vero fuerint illegitimi, ex matrimonio personarum illegitimarum ad contraendum ex iure naturali vel divino, non potest dispensare ubique cum eis in temporalibus legitimando. »

[4] Ibid., pag. 111.

[5] Ibid., pag. 139: « Amplius, cum fides Christiana sit catholica et universalis, non potest summus Pontifex hoc ponere sub fide sine concilio generali: quia papa non potest discernere statuta concilii.... nam licet concilium non posset proprie legem imponere,... tamen non intelligitur in iis quae fidei sunt, eo quod orbis maior est urbe et Papa, concilium maius est Papa solo. »

[6] Ibid., pag. 116.

dei beni di comune, di provincia, di Stato. Rispetto ai quali beni della Chiesa, « il Papa non è l'esclusivo padrone, anzi egli non è che un dispensatore generale; di più non può dirsi che il Papa abbia diritto e dominio su tali beni come persona privata, ma come persona pubblica e Vicario di Cristo, a cui appartengono tutti i beni. Ed anche, come il monastero potrebbe procedere alla deposizione dell'abate, od una chiesa particolare alla deposizione del vescovo, se apparisse che dissipasse i beni del monastero o della chiesa, e che infedelmente non pel bene comune, ma pel privato li detraesse e disperdesse: così il Papa, - qualora apparisse che disperdesse o detraesse infedelmente i beni delle chiese, cioè non li impiegasse al bene comune, al quale è tenuto a soprintendere essendo sommo vescovo, - potrebbe esser deposto, se ammonito non si correggesse. »[1]

Il governo del Pontefice non deve essere assoluto, giacchè « certamente sarebbe ottimo il governo della Chiesa, se sotto un solo Papa fossero eletti diversi rappresentanti (*plures*) da ogni provincia e in ogni provincia, acciocchè così tutti avessero la loro parte nel governo della Chiesa; »[2] concetto sviluppato poi da Durando di Mende, il quale, come vedemmo, lo estende al governo laico, allo Stato.

Conseguenti al costituzionalismo sono le opinioni dell'Autore intorno al giudicare dei fatti del Papa, « la quale cosa alcuni dicono che è come toccare un mostro e volgere l'aspetto contro il cielo. Ma intorno a questo è da considerarsi, che la discussione e il giudizio sul Papa può intendersi in quattro sensi, cioè intorno allo stato, alla potestà, all'abuso della potestà, e alle colpe personali. Sullo stato del Papa cioè se sia o no Papa, affermo che è lecito discutere.... Sulla potestà del Papa come signore, cioè che cosa possa e che cosa non possa, credo che non sia riprensibile il ricercarne la verità, essendone pericolosa l'ignoranza.... Intorno all'abuso della potestà e alle colpe personali, cioè se conferisca le prebende secondo la comune necessità della Chiesa o pel suo bene privato, e se sia casto, sobrio o scellerato; se la cosa non è evidente o manifesta, senza dubbio non è lecito giudicare. E pel Papa molto meno che per qualunque altro. Se poi abbia commesso qualche cosa cattiva per sua natura e manifesta, come incontinenza od omicidio, od altra cosa proibita dalla legge, non può esser giudicato per modo di autorità (*per modum auctoritatis*) con citazione o scomunica, giacchè egli non ha superiore. »[3] Abbiamo visto che Giovanni spoglia il Papa dell'infallibilità: oggi essa gli è stata riconosciuta, ma soltanto per quanto sentenzii *ex cathedra* intorno a fede e morale: nel medio evo invece taluni gliel'attribuivano in tutti i suoi atti. Perciò dicevano

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 115.
[2] Ibid., pag. 136.
[3] Ibid., pag. 141-2.

« che il Papa non è da giudicarsi neppure per modo di giudizio e di correzione: perchè se interpretiamo l'omicidio di Sansone, il quale omicidio da per sè stesso era cattivo, nel senso che fu fatto per istinto divino; molto più dobbiamo interpretare in bene ogni fatto del Santissimo Padre. E se abbia fatto un furto o qualche altra cosa da per sè stessa cattiva, dobbiamo credere che ciò avvenga per istinto di Dio, dagli ordini (*nutu*) dal quale viene retta la santa Chiesa più che una singola persona. Ma, dice l'Autore, risponde il beato Agostino nel primo della *Città di Dio.* »[1] Nè si creda che Giovanni nel riferirle esageri le opinioni degli avversari: l'infallibilità del Pontefice, quantunque non ancora un domma e non bene assodata neppure nelle menti dei papalini, tuttavia era stata parecchie volte affermata;[2] e riguardo all'estensione di essa, Giovanni ha riferito anche lo stesso esempio di Pietro cantore.[3]

Il Papa dunque viene spogliato dell'aureola sacra e misteriosa: egli può non solo rinunziare,[4] ma anche « esser deposto suo malgrado pel consenso del popolo; perchè il Papa e qualunque altro prelato presedendo non per sè, ma pel bene del popolo, è molto efficace il consenso del popolo per deporlo anche suo malgrado, se egli sembra del tutto inutile.... Ma il decoro richiede che la deposizione sia fatta da un Concilio generale, siccome è manifesto nella 21ª distinzione, cap. *non autem*.... Credo tuttavia che, prescindendo dalla convenienza (*simpliciter*), basterebbe il collegio dei cardinali per la deposizione: perchè se il consenso loro, invece della Chiesa, elegge il Papa, sembra che similmente possa deporlo, qualora ci sia una causa ragionevole, e lo deponga meritoriamente. »[5]

Sulla costituzione del governo dello Stato, Giovanni non ha idee così nette come su quella del governo della Chiesa. La potestà del Principe da chi deriva? — Egli si esprime in modi diversi e contradittorii: ora ammette che derivi dal popolo,[6] ora che da Dio,[7] ora che dal

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 142.

[2] Vedi p. es. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, Lipsiae, 1863, pag. 179.

[3] « Scio autem, quia auctoritate canonis veteris vel novi non sit huiusmodi divisio et exemptio in ecclesia sed speciale autoritate sedis apostolicae, quam non patitur Dominus errare. Forte enim instinctu et familiari consilio Spiritus Sancti legeque privata ducta hoc facit, sicut Samson se cum hostibus occidit, sed sic sublati sunt consules et procunsules de medio, ut pauca vel nulla imperent et omnia Caesar sit, qui omnia sicut omnibus imperet. » Presso Neander, *General History of the christion religion and Church*, London, 1850 e seg., vol. VII, pag. 280.

[4] Cosa già dimostrata da Egidio Colonna (*De Renuntiatione papae;* Rocaberti, *Biblioth. Pontif.*, tom. II) in favore di Bonifacio succeduto al rinunziante Celestino.

[5] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 144.

[6] Ibid., pag. 130: « Cuius (populi) est se subicere cui vult sine alterius praeiudicio. »

[7] Ibid., *Passim*.

popolo e da Dio,[1] o pure dal popolo sotto l'ispirazione di Dio, cioè la formola per grazia di Dio e volontà della nazione:[2] talvolta con reminiscenze classiche distingue che « il popolo crea (*facit*) il Re, e l'esercito l'Imperatore, »[3] mentre altrove dice che il popolo o l'esercito crea l'Imperatore.[4] Talvolta ammette che il Principe è semplice *amministratore* dello Stato,[5] tal'altra che è signore assoluto;[6] talvolta che la deposizione di esso spetta al popolo, tal'altra che ai Baroni.[7] Estende al Papa (e qui risolutamente, senza oscillazioni) il principio della deponibilità,[8] mentre d'altra parte riesce a sostenere l'ubbidienza passiva dei sudditi verso il Principe.[9] Dunque il principio della sovranità popolare specialmente riguardo al governo laico l'Autore l'invoca o a caso, o quando polemicamente gli torna conto; ma egli del resto, non che ridurlo a sistema, non ne è neppure persuaso.

Giovanni, come in generale i difensori di Filippo il Bello, conosce il Diritto e non solo il Canonico, ma anche il Romano, del quale cita con le debite indicazioni, non che le Autentiche, il Codice e il Digesto.[10] Però non l'usa in sostegno dell'idea imperiale; anzi secondo lui non è necessario che ci sia una Monarchia universale laica, come ce n'è una ecclesiastica. « La subordinazione di tutti i ministri ecclesiastici ad un solo è di ordinamento divino. Ma i fedeli laici non sono così costituiti per diritto divino, che debbano star sottomessi nelle cose temporali ad un solo Monarca supremo; ma per naturale istinto, che è da Dio, sono portati a vivere civilmente ed in comunità: e quindi, per ben vivere, sono portati ad eleggere in comune dei reggitori diversi certamente secondo le diversità delle comunità. Che poi nelle cose temporali si riducano sotto un solo supremo Gerarca, questo non c'è nell'inclinazione naturale nè nel diritto divino; nè conviene a loro come ai ministri ecclesiastici. »[11] Dunque « possono secondo le diversità dei climi, delle regioni e delle condizioni degli uomini esserci diversi modi di vivere, e diverse forme di

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 120: « Potestas regia.... est a Deo, et a populo regem eligente in persona vel in domo. »

[2] Ibid., pag. 136: « Eis (imperatoribus) debebatur imperium, populo seu exercitu faciente... et Deo inspirante. » — Invece il *concilium Triburiense* a. 895 (Manzi, *Concilii* tom. XVIII, pag. 132) avea detto: « non ab homine, *neque per hominem*, sed per ipsum Dominum eum (principem Arnulphum) esse electum. »

[3] *De potestate* ec., pag. 130.

[4] Ibid., pag. 136.

[5] Ibid., pag. 140.

[6] Ibid., pag. 109. « Non est enim rex nisi qui solus dominatur. » Combina questo passo con quello a pag. 153 sull' ubbidienza passiva.

[7] Ibid., pag. 127.

[8] Ibid., pag. 144.

[9] Ibid., pag. 133.

[10] Vedi specialmente, pag. 140.

[11] *De potestate* ec., pag. 111.

governo: e ciò che è buono per un popolo, non è buono per l'altro. »[1] Anzi non solo non è necessaria una Monarchia universale laica, ma anche « è meglio che più gruppi di uomini formino più Regni. Il che apparisce anche da questo, che al tempo degli Imperatori (romani antichi) il mondo non fu mai in tanta pace, quanto dopo e prima; ma il padre uccideva il fratello, la madre il figlio, e viceversa, e avvenivano altre orribili scelleraggini e grandissime dissensioni. »[2]

Giovanni adunque scuote l' *eternità* dell' Impero. Ciò non deve far tanta meraviglia, perchè accanto alla tradizione più diffusa, che ammetteva l' eternità dell' Impero, ce n' era un' altra fondata pur essa su passi biblici anzi sui medesimi passi biblici,[3] che ammetteva la sua non lontana caduta: per altro Giovanni non la sostiene del tutto risolutamente.[4] Forse intieramente nuovo è il concetto di lui ed in ge-

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 112.

[2] Ibid., pag. 141. — La concezione dell' Impero Romano e dei Romani in genere come del simbolo della giustizia si esplicò specialmente pel rinascere della giurisprudenza giustinianea, per le lotte tra l' Impero e il Papato, per gli scrittori ghibellini fioriti durante le medesime e più specialmente per Dante. Ma nei primi secoli del medio evo era molto vaga, anzi l' epiteto di Romano agli orecchi dei Barbari suonava in senso dispregiativo, e lo storico Luitprando ancora nel X secolo (968), provocato dagl'insulti dell'Imperatore d' Oriente, rispose (Pertz, *M. G.* LL. III, pag. 349-350): « [Cui (imperatori) cum respondere et apologeticum, dignum inflatione hac, evomere vellem, non permisit; sed adiecit quasi ad contumeliam: *Vos non Romani, sed Longobardi estis!* Cui adhuc dicere volenti, et manu, ut tacerem, innuenti, commotus inquam]: Romulum fratricidam, ex quo et Romani dicti sunt, porniogenitum, hoc est ex adulterio natum, chronographia innotuit; asylunque sibi fecisse, in quo alieni aeris debitores, fugitivos servos, homicidas, ac pro reatibus suis mortis dignos suscepit, multitudinemque quandam talium sibi ascivit, quos Romanos appellavit; ex qua nobilitate prognati sunt ipsi, quos vos kosmocratores, id est imperatores, appellatis; quos nos, Longobardi scilicet, Saxones, Franci, Lotharingi, Bagdarii, Svevi, Burgondiones, tanto dedignamur, ut inimicos nostros commoti nil aliud contumeliarum, nisi: *Romane!* dicamus, hoc solo, id est Romanorum nomine, quicquid ignobilitatis, quicquid timiditatis, quicquid avaritiae, quicquid luxuriae, quicquid mendacii, immo quicquid vitiorum est, comprehendentes. » — E ancora nella seconda metà del XII secolo Federico Barbarossa alle fantastiche pretese dei Romani; così rispondeva (Ottone di Frisinga II, 22): « Clarum est qualiter primo nobilitatis tuae robus ab hac nostra Urbe translatum sit ad Orientis urbem regiam, et per annorum curricula, ubera delitiarum tuarum Graeculus esuriens suxerit. Supervenit Francus, vere nomine et re nobilis, eamque quae adhuc in te residua fuit ingenuitatem fortiter eripuit.... Penes nos sunt consules tui: penes nos est senatus tuus.... Gloriaris me per te vocatum esse, me per te primo civem, post Principem factum, quod tuum erat a te suscepisse. Quae dicti novitas quam ratione absona, quam veritate vacua sit, aestimationi tuae, prudentumque relinquatur arbitrio. Revolvamus modernorum Imperatorum gesta.... »

[3] Citati dall'Autore, *De potestate* ec., pag. 141.

[4] Così a pag. 127 a proposito di una quistione d' altro genere, dice che « imperator universalem et ubique habet jurisditionem. »

nerale dei sostenitori di Filippo il Bello, della prescrizione politica: egli la difende strenuamente. Considera il nuovo romano Impero come tutt'uno coll'antico, ed argomenta così: Carlo Magno sottomise l'Italia alla Francia, l'Impero una volta era presso i Franchi; eppure ora nè l'Italia dipende dalla Francia, nè l'Impero è presso i Franchi; nè vale il dire, come fanno alcuni giuristi, che si può prescrivere soltanto contro i Baroni inferiori, e non contro l'Imperatore: Se i Romani prescrissero contro i Greci, perchè non possiamo noi prescrivere contro l'Impero romano? Molto più che esso colle sue violenze turbò sempre la pace del mondo. E poi, giacchè i Romani lo acquistarono per violenza, « perchè mai non si potè giustamente abbattere per violenza il dominio loro e prescrivere contro di loro? Se poi qualcuno dirà che per ordine di Dio dovette cessare l'Impero degli altri, e crescere il romano: perchè non può dirsi l'istesso dell'Impero romano, che debba cessare per ordine di Dio, acciocchè quelli che prima in qualunque modo furon sottoposti ai Romani, non debbano più sottostare, se vogliano e possano staccarsene? anzi nella Scrittura si dice dell'Impero romano più espressamente che degli altri, che deve cessare. »[1] E qui si appoggia al libro dei Numeri e a Daniele.

Ad ogni modo, sia o non sia necessario od utile l'Impero, la Francia non ne dipende. L'Autore della *Summaria* avea fatto in favore della sua patria un passo più avanti, spostando l'Impero dalla Germania nella Francia. L'Autore della *Disputatio* sostiene che la Francia deve essere indipendente dall'Impero, perchè quando per la fraterna divisione dei Franchi il Regno dei Franchi occidentali si divise dalla rimanente parte dell'Impero, conservò la sua piena sovranità. Giovanni non fonda su questa ragione,[2] che egli non mette in campo, l'indipendenza della Francia, ma su tante altre, di cui ci basti menzionare le seguenti: cioè perchè la Francia non fu compresa nella donazione di Costantino;[3] e perchè ad ogni modo dovrebbe valere la prescrizione, specialmente per la Francia, giacchè i Galli resistettero sempre ai Romani.[4]

Passiamo ora all'esame di altri trattati in sostegno di Filippo il Bello, di minor mole, più speciali e di carattere ancora più pratico.

---

[1] *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, pag. 141.

[2] Il non trovarsi della medesima fra gli altri argomenti di Giovanni, il quale su questa quistione raduna tutti quelli possibili, m'induce a credere, che egli non conoscesse la *Disputatio*, la quale del resto dovette essere scritta contemporaneamente, giacchè ha lo stesso scopo, cioè la difesa di Filippo il Bello contro Bonifazio VIII.

[3] *De potestate* ec., pag. 140.

[4] Ibid., pag. 141.

§ 4. — *Quaestio de potestate Papae* (1303).

Questo trattato è anonimo; però l'Autore[1] deve averlo composto certamente durante[2] la lotta di Filippo il Bello[3] e Bonifazio VIII, come si può desumere dalle ultime parole del libro stesso. Egli scrive in favore di Filippo il Bello, per la causa del quale ed in genere della Francia si mostra preoccupato. Il libro è composto nello stesso senso di quello di Giovanni di Parigi; onde ne accenneremo il contenuto soltanto per sommi capi.

Adunque vi si sostiene, che il Papa in quanto è tale cioè in quanto è vicario di Cristo, non ha potere sulle cose temporali, ma soltanto sulle spirituali. Dunque se il Papa ha un qualche potere sulle cose temporali, non può averlo in virtù del suo ufficio, ma soltanto in virtù di una concessione di coloro a cui appartiene il temporale.[4] Ora il Papa vanta di avere l'Impero universale appunto in virtù della cessione dell'Imperatore Costantino.[5] Però Costantino secondo la tradizione avrebbe ceduto soltanto l'Impero d'occidente; quindi quest'Impero del Papa non potrebb'essere universale, ma soltanto occidentale. In oltre la Francia non fa parte dell'Impero occidentale;[6] quindi non dipende dalla potestà temporale del Papa: e quand'anche si voglia sostenere che la Francia, se non di fatto almeno di diritto, faccia parte dell'Impero occidentale, e quindi dipenda dal Papato, vale per essa la prescrizione. E se questa si accusa di mala fede,[7] provano il contrario le opere dei Re francesi e specialmente Luigi IX che è stato canonizzato. Del resto il Regno di Francia non è elettivo,[8] cioè non dipende dalla volontà degli uomini, avrebbero detto i sostenitori di Enrico IV, ma è ereditario, cioè deriva da Dio secondo il linguaggio dei sopra menzionati. Se poi si fa l'obiezione di fatto della deposizione di Childerico, l'Anonimo risponde colla glossa delle Decretali, che il Papa non depose egli stesso, ma acconsentì ai deponenti.

---

[1] Forse Pietro Dubois. Vedi Riezler, pag. 131.

[2] Pag 20 del Trattato « Ut post tempestatem modernam, tranquillitatem faciat. » Io cito l'edizione Parigi, 1506.

[3] *Quaestio de potestate* ec., pag. 13.

[4] Ibid., pag. 12. Conforme a Giovanni di Parigi, vedi p. es. il *proemium* del *De potestate* ec., Goldast, pag. 109.

[5] *Quaestio* ec., pag. 12.

[6] L'Anonimo accenna a questo fatto senza fermarvisi molto, e parla del tempo presente, pag. 13: « regnum Franciae autem non *subest* romano imperio; » quindi sposta e confonde la questione: mentre Giovanni di Parigi parla dei tempi romani, e pretende ampiamente dimostrare che allora la Francia non faceva parte dell'Impero.

[7] Obbiezione non preveduta da Giovanni di Parigi.

[8] *Quaestio* ec., pag. 18: « Et hoc quia idem rex habet regnum non per electionem sed per successionem. »

Come abbiamo accennato, l'Autore si mostra specialmente preoccupato della Francia, al pari di Giovanni di Parigi. Anzi di più: infatti non solo sostiene l'indipendenza del Regno francese dal Papa, ma anche, non si vede chiaramente da quale premessa, tira la seguente conseguenza:[1] « Per questa medesima ragione (quale precisamente?) può concludersi che il Re di Francia ha pieno diritto di pigliare le regalìe, cioè le rendite dei vescovati vacanti, nè ha la potestà di conferire i beneficii di questi. » Quindi l'Autore non si pronunzia chiaramente sulla quistione della donazione di Costantino; anzi talvolta pare che, quasi per ricompensare il Papa della negatagli giurisdizione sulla Francia (come osserva acutamente il Riezler[2] a proposito dei sostenitori di Filippo il Bello in genere), abbandoni alle pretese di esso altri Stati, ammetta cioè la dipendenza loro dal Papato. Così ammette che Federico II sia stato deposto legalmente, « perchè l'Imperatore è elettivo e riceve la conferma e la corona dal Papa. » Ma d'altra parte riferisce,[3] che « alcuni dicono che, come il Cardinale ostiense consacra il Papa e tuttavia dopo la consacrazione non ha alcuna giurisdizione spirituale sul medesimo; così il Papa confermi l'Imperatore ed anche lo incoroni, e tuttavia dopo la conferma e l'incoronazione non abbia alcuna giurisdizione temporale sul medesimo. » Ma l'Anonimo non si cura di pronunziarsi sulla verità di questo argomento. « Io dico che, checchè ne sia dell'Imperatore, tuttavia il Papa non ha nè ebbe mai alcuna giurisdizione temporale sul Re di Francia. » Ammette anche che il Papa possa vantare signoria sul Re d'Inghilterra, ma non già su quello di Francia come neppure sull'altro di Spagna.[4]

In generale possiamo dire che l'Anonimo scrive non solo nello stesso senso di Giovanni di Parigi, ma anche, come si è potuto vedere, collo stesso piano di argomentazione; tranne che dimostra più ampiamente che il Vicario di Cristo come tale non può avere potere temporale, e che quindi, se ne ha, può averlo soltanto come concessione fattagli dai capi di quello. Quando poi viene alle domande in linea subordinata, come direbbe un avvocato; allora, preoccupato del suo cliente, per meglio sostenerlo, fa delle concessioni, quantunque in modo oscillante, a danno degli altri giudicabili, come quelle sul Re d'Inghilterra e sull'Imperatore: nel non urtare gli interessi degli altri giudicabili è meno cauto di Giovanni di Parigi; il quale del resto non è neppur lui interamente netto da questa colpa. Entrambi adunque difendono non tanto la causa dello Stato quanto quella della Francia.

Basta dare una scorsa al suo trattato per vedere che l'Anonimo non

---

[1] *Quaestio* ec., pag. 13.
[2] *Die literarischen* ec., pag. 142.
[3] *Quaestio* ec., pag. 18.
[4] Ibid., pag. 19.

ha la forza logica di Giovanni di Parigi. Con ciò non intendiamo dire che egli sia privo di studi, chè anzi mostra cognizione anche del Diritto Canonico e del Feudale,[1] ma non eziandio del Romano, come Giovanni di Parigi.

Il primo è più scolastico del secondo, d'ordinario si limita ad argomenti puramente scritturali, non sa innalzarsi ad argomenti razionali.[2] Così pure adduce l'argomento della prescrizione[3] con la gretteria di un leguleio, senza notare che avrebbe potuto obbiettarglisi che la prescrizione potesse valere nel diritto privato ma non nel pubblico, che lo Stato non è una proprietà del Principe. Ma già egli tien fermo che il Regno di Francia non è elettivo, sibbene ereditario, e quindi tende incoscientemente al concetto dello Stato-proprietà, già addotto infatti come argomento in favore di Enrico IV da Crasso contro la deposizione del Re dei Romani fatta da Gregorio VII, che accarezzava invece il principio della sovranità popolare subordinata alla Chiesa. Anche Giovanni di Parigi tiene fermo il diritto ereditario del Regno francese, quantunque il Papato ora, per sostenere la sua Monarchia universale, non mettesse più avanti la teoria della sovranità popolare. Tuttavia Giovanni si innalza talvolta anche a questa teoria, venendo così a contradirsi.

In fine tanto l'Anonimo quanto Giovanni di Parigi, avendo uno scopo specialmente pratico, adoperano esempi contemporanei,[4] cosa rara negli altri trattatisti, come più volte abbiamo notato, specialmente se scrivono per iscopo puramente scientifico.

§ 5. — *Quaestio in utramque partem pro et contra pontificiam potestatem* (1303).

Probabilmente è di Raoul de Presle.[5] Fu scritta in occasione della bolla di Bonifacio VIII *Deum time etc.* diretta a Filippo il Bello, e della *Responsio* di questo. Appartiene dunque al ciclo degli scritti in sostegno del Re di Francia, ed ha il comune piano di battaglia ed i comuni argomenti. Dal titolo si potrebbe sospettare che la decisione non venga data, come vedremo in Ockam; ma non è così, quantunque l'Autore concluda che le sue sono opinioni e non sentenze, e che in questa ma-

---

[1] Vedi p. es. pag. 4 e 5 della *Quaestio* ec.

[2] Es. pag. 8 della *Quaestio* ec.: « Papa ergo non est dominus temporalis omnium. Et hoc potest probari ex tribus; primo ex ordinatione populi israelitici, secundo ex humili responsione Christi, tertio ex sublimi perfectione status apostolici. »

[3] *Quaestio* ec., pag. 15.

[4] Per l'Anonimo vedi specialmente pag. 5 della *Quaestio* ec.

[5] Vedi Riezler, pag. 139-40.

teria non si possa giungere a risultati certi.[1] Noi faremo un'esposizione brevissima, non tanto per dare il contenuto già noto, quanto per mostrare più specialmente il metodo e riannodare qualche cosa che di speciale dica l'Autore.

Bonifacio adunque avea scritto a Filippo il Bello, che questi non avesse il diritto di conferire i beneficii e le prebende delle sedi vacanti, denotando però questa come un'usurpazione non temporale, ma *spirituale*. Filippo risponde che egli nel *temporale* (*in temporalibus*) non è sottomesso ad alcuno, e che quindi gli spetta la collazione dei sopra detti beneficii e prebende. Ora l'Autore formola così la sua trattazione: « La questione è se la dignità pontificia e la imperiale o regia siano due potestà distinte fra loro. Cioè importa ricercare se il sommo Pontefice abbia piena giurisdizione ed ordinaria potestà tanto nelle cose temporali quanto nelle spirituali, sicchè tutti i Principi temporali gli siano sottoposti quanto al temporale. Proveremo che sono due potestà distinte, e che il Papa non ha dominio su tutte le cose temporali. »[2] Dopo questa prima prova in termini generali, « per maggiore intelligibilità e chiarezza »[3] divide e tratta la quistione in questi cinque articoli:[4] « Primieramente è da vedersi che entrambe le potestà, la spirituale e la temporale, sono istituite e ordinate da Dio. » Poi nell'articolo quinto dimostrerà specialmente rispetto al Re di Francia, che la sua autorità proviene immediatamente da Dio, e non mediatamente dal Papa, nè dal popolo: dunque viene esclusa ogni idea di sovranità popolare. « In secondo luogo è da dimostrarsi che queste due potestà sono distinte e divise. Terzo, che Dio istituendo la potestà spirituale, non le conferì nessun dominio terreno. » Cioè alla prova razionale (secondo l'Autore, ma del resto è sempre autoritaria) dell'articolo secondo aggiunge quella di fatto, storica (leggendaria diremmo noi più tosto). « In quarto luogo si dichiarerà, in che la potestà terrena è sottoposta alla spirituale, ed in che no. » Dunque ammette in massima la distinzione dello spirituale dal temporale, ma non sostiene la piena sovranità dello Stato di fronte alla Chiesa. Infatti quando poi viene a distinguere le cause spirituali dalle temporali, classifica fra le *mere spirituales*, rilasciandone quindi la giurisdizione alla Chiesa, tutte le matrimoniali: e poi parlando delle *mere temporales*, nega sì alla Chiesa d'intromettervisi, ma soggiunge: « quantunque per consuetudine, per alcune cause personali e temporali si ricorra ad entrambi i giudici. Ma delle feudali nei propri feudi la giurisdizione non spetta se non agli Imperatori, ai Re ed agli altri Principi. »[5] Dunque

---

[1] *Quaestio in utramque ec.*, art. V, Goldast II, pag. 107.
[2] Ibid., pag. 96.
[3] Ibid., pag. 98.
[4] Ibid., pag. 99.
[5] Ibid., pag. 101.

Ma gli ufficiali regi perchè non impediscono siffatti ed altri abusi? — Perchè se cercano di farlo, se resistono, vengono scomunicati.[1] — Queste lagnanze si facevano contemporaneamente anche in altri paesi.[2]

La disputa dei due partiti dinanzi al Re ci resta secondo la relazione che ne ha fatto uno dei rappresentanti della parte ecclesiastica cioè il vescovo Bertrando; il quale naturalmente, quand' anche non svisi le ragioni dell'avversario, dà più sviluppo alle sue o dell' eletto Senonense. Abbiamo già osservato che dai *gravamina* di Pietro de Cugneriis, che Bertrando ci dà tradotti in latino, non si cava che quegli abbia negato alla giurisdizione dei prelati neppure le cause, dove una delle parti fosse un chierico. Tuttavia è probabile che, nel discorso che premetteva alle conclusioni, egli abbia esposto delle idee più ardite, quantunque da uomo pratico non pretendesse di attuarle lì per lì, e quindi non le abbia messe fra le conclusioni. E infatti il Consigliere regio avea assunto a tema del suo discorso il detto « Rendete a Cesare quel ch' è di Cesare, e a Dio quel ch' è di Dio, »[3] sostenendo specialmente due punti, cioè: « 1° l' ubbidienza, riverenza e soggezione dei prelati al Re; 2° la divisione delle giurisdizioni temporale e spirituale. » Dunque parrebbe che nel primo punto abbia sostenuto la piena sovranità dello Stato di fronte alla Chiesa, e che quindi abbia dovuto negare le immunità delle imposte e del fôro. Dalle risposte stesse degli avversari noi possiamo vedere come Pietro de Cugneriis nel suo discorso sia stato più ardito che nelle conclusioni. Ed infatti egli nel terzo *gravamen* parla soltanto dell' intrudersi dei prelati nelle cause personali fra laici; mentre nella risposta[4] si parla « delle azioni personali fra due laici, o tra un chierico attore ed un laico reo ec. » E i prelati, parlando delle azioni reali, domandano al Re,[5] che conservi i diritti della Chiesa intorno alla giurisdizione sui chierici sia attori, sia convenuti. Un' altra domanda ci fa sospettare che il Consigliere regio abbia negato la ragionevolezza del fôro ecclesiastico nelle cause personali (e quindi *a fortiori* eziandio nelle reali) anche nel caso che attore e convenuto fossero chierici:[6] anzi

---

[1] *Actio* ec., Gravamen 14: « et virtute monitionum et sententiarum faciunt desistere dominium temporale a cognitione causae post appellationem, quod nisi faciat, excommunicatur et trahitur ad emendam ex quibus temporalis laeditur jurisdictio, et amittit resortum suum, quia nullus a curia praelatorum appellat ad curiam Regiam. »

[2] Van-Espen, *Jus Eccl. Univ.*, tom. IV, pag. 6, ediz. 1781. « Scribit Mayerus, lib. 10, *Annalium Flandriae*, anno 1301, coactum fuisse apud Compendium Synodum Provincialem per Archiepiscopum Remorum, ubi - fulminati Magistri laici (ait Mayerus) qui non patiebantur, ut laici in foro ecclesiastico convenirentur. - »

[3] *Actio* ec., in Goldast, II, pag. 1136.

[4] Ibid., pag 1374.

[5] Ibid., pag. 1381.

[6] Ibid., pag. 1381. « Item quod tam super captione quam super cognatione clericorum eorum iura et consuetudines observentur, et confirmentur eisdem, quia vobis manifeste ostenderunt, quod haec debent fieri de iure divino et humano. »

dalla difesa dell' eletto Senonense pare anche probabile, che quegli abbia negato anche la ragionevolezza dell' immunità dalle imposte.[1] Questi argomenti ci inducono a credere, che Pietro de Cugneriis non si limitasse a distinguere le cause meramente spirituali dalle meramente temporali e dalle miste, alla maniera dell' Autore della *Quaestio in utramque partem disputata*, ma andasse più in là: non dobbiamo dimenticare che la disputa avvenne nel 1329, quando già era stato pubblicato da cinque anni il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, del quale avremo da parlare.

Quanto al secondo punto cioè alla divisione della giurisdizione temporale dalla spirituale, dalla risposta caviamo chiaramente che Pietro de Cugneriis abbia sostenuto l'incompatibilità di entrambe nella stessa persona.[2]

Riguardo alla natura degli argomenti adoperati dalle due parti, il Consigliere regio, per quanto possiamo dedurre dalla relazione scritta da uno degli avversari, ne avrebbe adoperato di due specie, cioè scritturali[3] e legali:[4] se esaminiamo questi ultimi, si vede che sono tratti dal Diritto Canonico e dal *Corpus Autenticarum*.[5] I suoi diversi generi di prove, che sono poi anche quelli di Bertrando, l'eletto Senonense li raccoglie nella conclusione,[6] cioè diritto divino e naturale, canonico e civile, consuetudine e privilegio. Quanto agli argomenti *de jure naturali*, o, come altrove[7] dice, *de iure sive de ratione naturali*, in fondo sono più teologici che razionali. Riguardo al *jus civile*, cita forse solamente il *Corpus Authenticarum*.[8] I Diritti canonico, consuetudinario, privilegiato, quantunque Bertrando non lo dica esplicitamente, tuttavia è naturale che li abbia adoperati anche il Consigliere regio.[9] Sicchè può

---

[1] *Actio* ec., in Goldast, II, pag. 1372. « Sed dicebat dominus Petrus, quod Christus ad dandum exemplum solverat tributum, hoc enim est falsum, unde, sicut apparet Gene. 47 terra sacerdotum fuit libera et immunis ab omni tributo et servitute praestanda, et si dominus Petrus bene inspexisset testimonium Matth., 17, Christus non solvit tributum ad praestandum exemplum: imo prius probant, quod non tenebatur solvere, concludendo - ergo liberi sunt filii, etc. - sed solvit propter scandalum vitandum. »

[2] Ibid., pag. 1368. « Et quia dominus Petrus pridie per iurisdictionis distinctionem, scilicet temporalis et spiritualis, conabatur probare, quod habens iurisdictionem spiritualem non debeat habere temporalem: alioquin non esset distinctio, sed potius confusio iurisdictionum, idcirco volo probare oppositum, quod istae iurisdictiones compatibiles sunt in eadem persona, et maxime in Ecclesiasticis. »

[3] Ibid., pag. 1365. « Et primum probat.... Secundum vero probat.... »

[4] Ibid., pag. 1367.

[5] Ibid., pag. 1367.

[6] Ibid., pag. 1372.

[7] Ibid., pag. 1370.

[8] Le citazioni di Diritto Romano vedile a pag. 1367, 1371, 1373.

[9] Così quanto al diritto canonico, vedi p. es., pag. 1367 in principio.

dirsi che in fondo le due parti attingessero i loro argomenti alle stesse fonti, cioè principalmente alla Scrittura e alle Autentiche. [1]

---

[1] Il Baluze nelle *Vitae paparum avenoniensium* (tomo II, col. 976) dice, che Pietro Bertrando verso il 1303 abbia professato entrambi i diritti in Montpellier, siccome esso stesso ci informa nella prefazione allo *Scrinium juris*. Tuttavia dalle opere che ci restano (Vedi Baluzius, *op. cit.*, II, 381-2) si ricava che egli era specialmente un canonista. Certo si è che le indicazioni dei passi di diritto romano citati nell' *Actio* o non le dà, o non le dà con precisione.

Notiamo eziandio che il Baluze (*Op. cit.*, II, 781) menziona un codice 2672 della Biblioteca Colbertina, che è un trattato di Bertrando « de ecclesiastica et saeculari potestate: quarum potestatum materiam, » dice Bertrando, « additis aliquibus, sumpsi ex quodam libello quem super hoc composuit bonae memoriae dominus Durandus de Sancto Porciano ordinis Praedicatorum, excellens Magister in Theologia, Episcopus Meldensis; quem libellum intitolavit de origine jurisdictionum quibus populus regitur. » Il trattato suddetto non contiene nulla di nuovo, e perciò non l'esponiamo. Esso si trova edito nel vol. III, fogli 29-32 dei *Tractatus universi iuris* e ripubblicato nel vol. XII, fogli 408-14 della stessa collezione: in entrambi i volumi è intitolato *De origine iurisdictionum seu de duabus potestatibus, temporali scilicet ac spirituali....* Lo Schulte (*Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, 2° Band, Stuttgart, 1877, pag. 235-36) intitola *De iurisdictione ecclesiastica et saeculari* il trattato edito nel vol. XII, e *De origine iurisdictionis* quello edito nel vol. III, senza accorgersi che entrambi sono la stessa opera. Di più, egli ha confuso (*Die Geschichte* ec., pag. 236, nota 2) questo trattato coll' *Acto Petri de Cugneriis.... et Petri Bertrandi....* DE JURISDICTIONE ECCLESIASTICA ET POLITICA, e forse perciò ha creduto che nel vol. XII dei *Tractatus iuris* fosse intitolato *De iurisdictione ecclesiastica et saeculari*. Lo Schulte dice, che i due trattati *De iurisdictione ec.* e *De Origine ec.*, o meglio l'unico trattato *De origine ec.*, siano pubblicati anche nel tom. IV della *Bibliotheca Patrum maxima;* ma io non ho potuto consultarla Di più, egli a pag 235, nota 1, dice: « Pierre Bertrandi hat ein besonderes Buch gegen denseblen (cioè Pietro de Cugneriis) geschrieben: *Liber contra Petrum de Cugneriis*, das von 1 sept 1329 datirt and früh edirt ist (Paris 1495, 4, Bei *Hain*, 3002): » poi a pag. 236 aggiunge: « Wir besitzen von him (cioè Pietro Bertrando): 1° *De iurisdictione ecclesiastica et saeculari*, das gegen Pierre de Cugnières gerichtete Buch. » Dunque sembra che lo Schulte identifichi il *Liber contra Petrum de Cugneriis* col *De iurisdictione ecclesiastica et saeculari* (o meglio col *De origine iurisdictionem* dei vol. III e XII dei *Tractatus Universi iuris*): io non ho potuto vedere l'ediz. del *Liber contra Petrum de Cugneriis* citata dal giureconsulto tedesco. Non ho neppure trovato nelle biblioteche la collezione, di cui egli parla a pag. 560 nell'aggiunta alla S. 236, Anm. 2.

Non ho potuto consultare il lavoro del Loix: *Mémoire sur le cardinal Pierre Bertrand et sur le projet de lui ériger un monument public à Annonay, sa ville natale.* Lyon, 1863, 8°.

V.

Ludovico il Bavaro.

Negli scritti francesi, che esaminammo nel precedente Capitolo, e specialmente in quelli occasionati dalla lotta tra Filippo il Bello e Bonifazio VIII, vedemmo che il principio da cui si parte in fondo è l'indipendenza dello Stato dalla Chiesa, quindi anche dell'Impero dalla Chiesa: però questo principio generale non è lo scopo ultimo di quei trattatisti: essi scrivono per sostenere una causa non soltanto di principii, ma anche, anzi principalmente di fatti: quindi si ferman poco (ad eccezione di Giovanni Guidort) nella propugnazione del principio generale dell' indipendenza dello Stato dalla Chiesa, e talora vi rinunziano per ottenere invece altre concessioni dagli avversari. Cioè, come già dicemmo, gli avvocati di Filippo il Bello talvolta concedono che il Papa abbia la supremazia sull' Impero e sugli Stati, ma a danno soltanto di questi in genere, non anche della Francia: per la quale trovano delle eccezioni, che cioè se il Papa pretende supremazia sulla Francia in quanto l'ha sull'Impero, la Francia non fa parte dell' Impero; che se la pretende in quanto la pretende su tutti gli Stati facienti o no parte dell' Impero, la indipendenza della Francia è stata già riconosciuta dai Pontefici.[1] Così, per salvare il proprio cliente, abbandonano alle pretese dell' Impero e della Chiesa gli altri giudicabili. Perciò gli scrittori francesi (fatta in parte eccezione di Giovanni Guidort) sono più tosto avvocati che filosofi, quindi tendono a risolvere più specialmente la quistione di fatto, che quella di diritto, e a spostare la quistione generale politica in una speciale storica.

Dunque il punto cardinale dei sostenitori di Filippo il Bello, ed in generale degli scrittori politici francesi, è la Francia: lo Stato e l' Impero ci entrano in un modo complementare. Invece negli scritti politici occasionati dalla lotta di Ludovico il Bavaro, bisogna fare una distinzione: ci sono quelli puramente polemici, in entrambi i partiti e in non piccolo numero; e ci sono gli altri dove la quistione speciale di Ludovico il Bavaro col Papato quasi scomparisce nella trattazione della quistione più generale delle relazioni, che devono intercedere fra Chiesa e Impero,

---

[1] *Quaestio de utraque potestate*, Goldast, II, 98: « Item.... dixit Papa expresse, quod Rex Francorum in temporalibus superiorem minime recognoscit. »

fra Chiesa e Stato in genere. Noi nell' esame degli *scritti* politici avendo per obbietto di rintracciare i *principii* politici, ci passeremo dall' esposizione della prima categoria di scritti cioè dei puramente *polemici*, occupandoci soltanto dei secondi.

§ 1. — *Agostino Trionfo* (1324-1328).

Il Riezler [1] crede che il Trionfo abbia scritto la sua *Summa de potestate ecclesiastica* per lo meno dopo lo scoppio della lotta di Ludovico il Bavaro, e quindi la data fra il 1324 ed il 1328: io non so che grado di verosimiglianza abbia questa opinione; [2] ma certo si è che il Trionfo porta alle ultime conseguenze la teoria papalina su i rapporti fra Stato e Chiesa. Noi non faremo l' esposizione di tutta la sua *Summa*, ma soltanto di quella parte che riguarda il nostro argomento.

Per lui ogni potestà di giurisdizione viene da Dio: [3] ma immediatamente pel Papa, derivatamente da questo pei vescovi; i Principi poi sono soltanto dei delegati, degli esecutori del Papa: Gesù Cristo avea esercitato la potestà spirituale e la temporale, entrambe le affidò al suo vicario, il quale quindi ha eziandio la potestà temporale « secondo l'istituzione e l' autorità, tuttavia ne rilascia l' esecuzione (*secundum executionem*) ai Principi. » [4] Onde Costantino non fece una donazione, ma una restituzione. [5] Il Papa può riconoscere il dominio temporale dagl' Imperatori o dai Re « quanto all' immediata amministrazione, ma quanto all' universale giurisdizione non parimente, ma soltanto da Dio. » [6] Anche San Bernardo avea detto che il Papa avesse le due spade, delle quali l' una

---

[1] *Die Literarischen* ec., pag. 286.

[2] L' edizione di Roma 1582, aggiunge al titolo dell' opera « edita Anno Domini MCCCXX, » su quali fondamenti, non è detto; però nel *Compendium vitae auctoris*, che segue la Vita premessa all' opera, troviamo questi dati: 1° Ex supplemento supplementi Chronicorum Jacobi Philippi Bergomatis: Floruit Anno Domini MCCCXXI. 2° Ex magnis chronicis de historiis aetatum mundi, ac descriptione urbium collectis a doctore Artmanno Schedel: Floruit sub Ludovico Bavaro Imperatore IIII. Anno Domini MCCCXX. 3° Joannes Trittemius in lib. *De scriptoribus ecclesiasticis:* Floruit sub Ludovico Bavaro imperatore Quarto, et Joanne Papa XXII. Anno Domini MCCCXX. 4° F. Sixtus Senensis in Bibliotheca Sancta, lib. IIII: cui opus de Potest. Ecclesiastica dedicavit Anno Domini MCCCXX.

[3] Vedi p. es. pag. 137, Q. 23, art. 2 della *Summa* ec.: « Quia omnis potestas a Deo est. »

[4] *Summa de potestate ecclesiastica*, Quaest. 1, art. 1.

[5] Ibid., Q. 1, art. 1. « Et si inveniatur quandoque alios Imperatores dedisse aliqua temporalia summis Pontificibus, sicut Constantinus dedit Silvestro, hoc non est intelligendum, eos dare quod suum est, sed restituere quod iniuste et tyrannice ablatum est. »

[6] Ibid., Q. 36, art. 3.

l' adoperasse da sè stesso, l' altra la facesse a suo comando sfoderare dai Principi; ed infatti l' Autore lo cita a suo sostegno: ma l' abate di Chiaravalle appena avea annunziato quest' idea, e poi avea riguardato la cura del temporale come affatto estranea alla Chiesa; mentre il Trionfo accentua molto di più la dipendenza dei Principi dal Papato, e non ha per l' intromettersi del medesimo nel temporale l' orrore di San Bernardo. Quindi la teoria del Trionfo può dirsi uno sviluppo dell' intuizione di questo, tenuto conto dell' influenza del fatto della maggiore secolarizzazione della Chiesa, influenza tale da ridurre la teorica del potere indiretto nell' altra del potere diretto. Vedemmo che la scuola tomistica sosteneva un potere indiretto della Chiesa sullo Stato, quantunque poi arrivasse a dire che il Papa potesse deporre i Principi anche per ragioni non puramente religiose. Ora il Trionfo sviluppa la teorica del potere diretto, di una vera *teocrazia*.

Tanto è vero che la potestà è data ai Principi solo in *ministerium* [1] cioè in delegazione, che essi la mettono in esecuzione secondo gli ordini del Papa (*ad imperium illius*); il quale può restringerla ed ampiarla (*restringenda et amplianda*); e chiunque può appellarsi dal Re o dall' Imperatore al Sommo Pontefice; [2] e le leggi di questi delegati intanto sono valide in quanto sono confermate dal delegante: [3] anzi il Papa ha non solo il diritto di approvazione, ma anche quello di correzione e di mutazione delle leggi. [4] Giacchè i Principi non sono che delegati, devono prestargli il giuramento di fedeltà; [5] e quindi egli può anche deporli per giusta causa, non soltanto religiosa; e può egli stesso « in qualunque Regno istituire un Re, » [6] ed « eleggere l' Imperatore, se ci sia una causa giusta e ragionevole, come per esempio, per la negligenza o discordia degli elettori, o per la bontà e convenienza dell' eletto, o per provvedere alla pace del popolo cristiano, e per coartare la potenza e l' audacia degli Eretici, dei Pagani e degli Scismatici. » [7]

Da questa larghissima intromissione che l'Autore concede al Papa negli affari temporali, si vede bene che, come abbiamo accennato, non

---

[1] *Summa de potestate ecclesiastica*, Q. 1, art. 1, resolutio.

[2] Ibid., Q. 155, art. 3.

[3] Ibid., Q. 1, art. 3, resolutio. « Quia nullius Imperatoris, Regis, vel alterius Principis leges, seu statuta alicuius roboris, vel firmitatis esse censentur, nisi quatenus sunt per auctoritatem Papae confirmatae, et approbatae. » Vedi anche Q. 154, art. 1.

[4] Ibid., Q. 154, art. 4 e 5.

[5] Ibid., Q. 1, art. 1. « Illa potestas est in ministerium data alteri, cui iuramentum fidelitatis praestat, et ab ea cognoscit esse omne, quod habet: sed omnis potestas saecularium principum, Imperatorum et aliorum est talis. »

[6] Ibid., Q. 156, art. 2 e 3.

[7] Ibid., Q. 35, art. 1.

avea pei medesimi l'orrore di San Bernardo. Ed infatti dice,[1] che « la potestà di Cristo, colla quale egli ora regna, mediante il Papa come mediante un suo vicario, consiste principalmente in tre cose. In primo luogo nel debellamento dei tiranni. Secondo, nell'ordinamento dei sudditi. Terzo, nell'ammonizione ed esortazione intorno ai precetti divini. » Dunque le cose temporali dovrebbero, secondo il Trionfo, essere per il Papa le prime, ed ultime le ecclesiastiche.

Noi abbiamo parlato di *Principi*, perchè, quantunque l'Autore tratti separatamente dell'Imperatore e dei Re, pure ritiene anche il primo come un delegato, e quindi sostiene la medesima potestà del Papa su esso e su quelli. Ora esporremo ciò che il Trionfo dice in ispecie dell'Impero. Ed anzitutto ecco la prova storica che l'autorità dei sette elettori tedeschi e quindi quella dell'Imperatore è delegata dal Papa: « Gregorio V al tempo dell'Imperatore Ottone, convocati e interrogati (*requisitis*) i Principi della Germania, istituì elettori sette ufficiali della medesima Curia Imperiale. » Ma perchè mentre l'Imperatore è universale, i predetti elettori furono scelti soltanto dalla Germania? — « Ordinariamente se ne assegna una triplice ragione. L'una fu, che erano di Germania quei Principi che liberarono la Chiesa dalla servitù dei Longobardi e degli empii Romani.[2] Seconda ragione fu la devozione di quel popolo verso San Pietro e San Paolo, il che apparisce dai loro continui pellegrinaggi per visitare la Chiesa dei detti Apostoli. Terza, la volontà del Papa, nel caso nostro di Gregorio V, il quale era nativo della Germania, e consanguineo dell'imperatore Ottone. »[3] Dunque le ragioni per cui l'elezione fu affidata a Principi tedeschi piuttosto che d'altra nazione, sono estrinseche: e similmente quelle per cui fu affidata a sette determinati elettori: quindi allorchè una giusta causa lo richieda, il Papa può mutare gli elettori, e sceglierli anche fuori della Germania.[4] Anzi, giacchè la potestà imperiale non è se non una delegazione del Papa, « questi può renderla ereditaria, qualora ciò richieda la conservazione della pace. Imperciocchè come istituì l'elezione, così potrebbe stabilire la successione ereditaria. »[5] E l'Autore crede che, se si adottasse questa forma, « si eviterebbero molti incomodi, e si provvederebbe meglio alla pace. »[6]

Ma qual è per lui il fondamento dell'Impero? cioè per quali ragioni ci deve essere un Impero? — Egli accenna al bisogno dell'unità, e al bisogno di dirimere i conflitti internazionali;[7] ma non ha un concetto chiaro,

---

[1] *Summa de potestate ecclesiastica*, Q. 1, art. 9.
[2] Così confonde i Franchi occidentali con gli orientali, anzi coi Germani in genere.
[3] *Summa* ec., Q. 35, art. 2.
[4] Ibid., Q. 35, art. 4 e 5.
[5] Ibid., Q. 35, art. 6.
[6] Ibid., Q. 35, art. 7.
[7] Ibid., Q. 35, art. 8.

non sente davvero la necessità dell'Impero, non ne determina i rapporti coi Regni. Molto chiaramente invece si esprime intorno alla traslazione. Essa è stata fatta sempre « per autorità del Papa, o di qualcuno che figurava per lui (*figurabat*): » [1] giacchè « l'Impero fu concesso alla Chiesa per sollevarsi e proteggersi dall'oppressione: onde, languendo le forze dell'Impero costantinopolitano, e la Chiesa Romana essendo iniquamente oppressa dai Longobardi, fu chiamato Carlo Magno Re dei Franchi, il quale liberò la Chiesa dalla servitù di quelli; onde per tale beneficio reso alla Chiesa, Papa Adriano conferì l'Impero a Carlo: » poscia per analoga ragione, essendo languido e scisso l'Impero dei Carolingi, la Chiesa chiamò Re Ottone di Germania, e glielo conferì. Giacchè ammesso il principio che « quello si chiama vero Imperatore, cui la Chiesa assume in suo aiuto e giovamento; » quando un Impero si svigorisce in modo « da non poter giovare alla Chiesa, non si può più chiamare Impero, » e quindi vien trasferito da una nazione ad un' altra.

E l'Autore considera l'Impero del suo tempo non come romano, ma come germanico; e a chi gli obbietta che « l'Imperatore dopo che viene eletto, non si chiama Imperatore dei Germani o dei Teutoni, ma dei Romani, e che quindi l'Impero non è stato trasferito nei Germani; egli risponde, che « l'Imperatore si chiama Re dei Romani non per l'elezione o per la nazione, ma per la dignità, per ragione di derivazione, perchè da Roma è derivato l'Impero, e per ragione di conferma e di derivazione, perchè l'Imperatore deve essere colà confermato e incoronato. » [2] E per lo stesso motivo per cui il Papa ha trasferito l'Impero da un popolo in un altro, può trasferirlo anche dai Germani in un altro popolo. [3] Adunque il Trionfo ammette l'Impero, non perchè senta profondamente la necessità di chi dirima i conflitti internazionali, neppure per la forza della tradizione romana; ma perchè lo trova, e vuol porlo a servizio della Chiesa. L'aureola romana nel deciso campione della Chiesa, quantunque italiano, è interamente scomparsa: « i Romani perdettero meritamente tanto l'Impero quanto il diritto di eleggere l'Imperatore: » [4] anche Engelbert avea sfrondato l'Impero dell' aureola romana, ma sostituendovi il sentimento nazionale tedesco. Tuttavia l'idea dell'Impero si era omai così radicata negli animi, che il Trionfo crede, [5] al pari di Engelbert, che esso durerà sino alla fine del mondo; quantunque si accorga che era universale soltanto in diritto, giacchè di fatto molti Regni ne erano indipendenti, e dimostri che collo scorrer del tempo « è piuttosto da te-

---

[1] *Summa de potestate ecclesiastica*, Q. 37, art. 1.
[2] Ibid., Q. 37, art. 4.
[3] Ibid., Q. 37, art. 5.
[4] Ibid., Q. 35, art. 2:
[5] Ibid., Q. 42, art. 10: « Judicamus. »

mersi una maggiore divisione dell'Impero, che da sperarsi una reintegrazione del medesimo.[1]

È svanito anche il vago principio della sovranità popolare. I sette elettori non rappresentano il popolo romano, ma, come abbiamo visto, sono delegati del Papa; e se si obbietta che « nell'elezione di un ufficiale pubblico, pubblici ed universali devono essere gli elettori; » il Trionfo risponde con una ragione metafisica poco soddisfacente.[2] Onde egli non dice, come dirà il Paludano, che i Cardinali abbiano avuto dai Vescovi la delegazione di eleggere il Papa, ma che essi rappresentino i « Chierici della Chiesa Romana; » perchè il Papa « non ostante che sia pastore della Chiesa universale, tuttavia è in ispecie intitolato anzitutto Vescovo e Pontefice Romano; » e poi perchè i Cardinali più dei Vescovi rappresentano gli Apostoli quanto all'assistenza al Vicario di Cristo; e perchè « l'elezione fatta da meno persone è più certa e più sicura. » Così l'Autore ha dato i motivi, per cui sono i Cardinali che conviene eleggano il Papa: ma la potestà elettiva essi la ricevono dal Papa medesimo.[3] Lo stesso si dica della potestà del Capitolo di eleggere il vescovo.[4]

Vedremo che pure un altro sostenitore delle pretese papali, Pietro Paludano, sosterrà che il Papa ha il diritto di deporre i Principi anche per motivi non puramente religiosi; ma egli poi afferma che non può togliere ai popoli il diritto di eleggere i nuovi Principi; mentre il Trionfo dà al Papa anche questo diritto, e sostiene che i Principi ad ogni modo debbano esser confermati da lui: il Paludano invece non ammette che il Papa abbia il diritto di confermare i Principi, quantunque, tuttochè non affermi che essi gli siano soggetti *ratione regiminis*, venga poi a concludere lo stesso per la via del potere indiretto, cioè *ratione delicti*.

Ma in che grado il Trionfo ammetteva l'ispirazione divina e la libertà d'arbitrio nell'elezione? Egli non ne parla a proposito dell'Imperatore, dei Re o dei Vescovi, ma del Papa. Sostiene che « il Papa non è fatto immediatamente da Dio, ma dall'elezione degli uomini; » fra le altre per questa ragione, che « Dio non opera tutte le cose immediatamente da per sè stesso; perchè così sottrarrebbe alle creature le loro proprie operazioni: »[5] però, se non elegge egli direttamente il Papa, pure ispira gli elettori; e stabilì la successione elettiva del Papato, « accioc-

---

[1] *Summa de potestate ecclesiastica*, Q. 42, art. 2.

[2] Ibid., Q. 35, art. 2: « Est dicendum, quod sicut dicit Philosophus 1 Meta. Actiones sunt suppositorum particularium. Ideo jus eligendi Imperatorum aliquibus personis particularibus committi opertuit. » Vedi anche Q. 3, art. 1.

[3] Ibid., Q. 3, art. 7: « Quod ipsi Cardinales sint deputati, ut possint eligere et terminare personam hanc vel illam, non nisi auctoritate papae hoc faciunt. »

[4] Ibid., Q. 1, art. 1: « Sed auctoritate Papae fit Praelatorum electio et eorum confirmatio. »

[5] Ibid., Q. 2, art. 1.

chè per la stessa riunione e concordia di molti tale elezione mancasse di errore (*careret errore*), e meritasse di ricevere l'ispirazione divina, dicendo lo stesso Salvatore: - Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono ivi in mezzo a loro. - »[1] Però l'Autore altrove[2] si lamenta, che talvolta gli elettori « non secondano la singolare Divina Provvidenza, colla quale Dio regge la sua Chiesa: » tuttavia stima che sia Dio stesso che li induce a ciò.[3] Potremmo citare ancora molti altri passi,[4] dalla collazione dei quali si cava che l'idea confusa, che sta a sostrato di essi è quella di Giovanni di Parigi « per ispirazione di Dio e per volontà del popolo, » espressa più risolutamente da Dante dicendo che i così detti elettori sono più tosto denunciatori della volontà divina.

Vediamo infine quale fosse la cultura dell'Autore. Egli era stato all'università di Parigi; è esperto non solo in teologia, ma anche in Diritto romano.[5] Non applica, come alcuni degli scrittori francesi, il diritto feudale, il quale del resto non sarebbe stato molto favorevole alla sua tesi. Similmente non cita il Diritto romano, che del resto nelle disposizioni sulle relazioni fra Stato e Chiesa non avrebbe fatto al suo uopo. Ebbe parte al maneggio degli affari politici,[6] e dedicò la sua opera al Papa, che era allora Giovanni XXII. Alla domanda se sia utile disputare della potestà del Papa, egli, diversamente dalla maggior parte degli odierni sostenitori di questo, risponde:[7] « Chi lo negherà, se non un losco? Imperciocchè da questa disputa può nascere una triplice utilità, cioè si rimuove l'ignoranza, si chiarisce la verità, e si evita il sospetto della dottrina di Cristo. »

Dopo avere esposto una dottrina teocratica, esaminiamo ora il rovescio della medaglia, una dottrina cioè che rappresenta il più ardito trionfo teorico dello Stato sulla Chiesa durante il medio evo.

---

[1] *Summa de potestate ecclesiastica*, Q. 2, art. 2.

[2] Ibid., Q. 1, art. 5.

[3] Ibid., Q. 1, art. 5: « Contingit tamen, eos rationabiliter in stultum finem quandoque adduci, et eorum fine privari, quem non bonum, sed pravum in tali electione quandoque sibi praefigunt. Unde scribitur Job. 13: — Quia ipse Deus adducit consiliarios in stultum finem. — »

[4] Vedi p. es. Q. 1, art. 2, obbiez. 2ª e risposta; Q. 2, art. 2, ad primum. Ci limitiamo a riferire i seguenti: Q. 3, art. 7: « Est dicendum, quod Collegium dat electo Papatum, quantum ad illud, quod est materiale: puta quantum ad determinationem personae: non autem quantum ad illud, quod est formale: ut quantum ad autoritatem, et dignitatem, secundum quem modum Papatus est a Christo, et non a Collegio. » Ancor più notevole è quest'altro passo. Q. 4, art. 3: « Quod si arguant, sic (papatum) esse a solo Deo, quod non cooperante homine, planum est, quod falsa assumunt. Si vero sic arguant esse a Deo Papatum, quod tamen cooperetur homo, tunc.... »

[5] Vedi Q. 1, art. 3, pag. 5; Q. 93, art. 1, *resolutio;* ec.

[6] Vedi la Vita premessa all'edizione, Roma, 1582.

[7] *Summa* ec., Q. 1, art. 10. — Cfr. avanti, pag. 91 e 92, dove si parla di Giovanni di Parigi.

§ 2. — *Marsilio da Padova: Defensor Pacis* (1324).[1]

La vita di Marsilio da Padova ci è poco nota. Le notizie sono state raccolte diligentemente dal Friedberg e dal Riezler: fra queste a noi

---

[1] Vedi: 1° Laurent, *L'Église et l'État.* Première Partie: *Le Moyen Age.* Bruxelles, 1858, pag. 132-139. — 2° Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen Age-Renaissance.* Paris, 1864. — 3° Birck, *Marsiglio von Padua und Alvaro Pelayo über Papst und Kaiser, Kirche und Staat* (Abgedruckt aus dem Iahresberichte der höheren Bürgerschule zu Mülheim am Rhein, 1868). Non mi è riuscito di procurarmelo. — 4° Friedberg, *Die Mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche*, nella *Zeitschrift für Kirchenreicht di Dove*, 1869, 8 Band; e poi in Leipzig, 1874, Druck von Alexander Hedelmann. — 5° Meyer, *Études sur Marsile de Padue*, Strasbourg, 1870. — 6° Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers.* Leipzig, 1874. — 7° Schockel nel *Programma des Gymnasiums zu Buchsweiler*, 1876, Theil. 1. Io non ho potuto procurarmelo, ma il Müller (*Der Kampf Ludwigs des Baiern*, Tübingen, 1879-80) dice (vol. I, pag. 368): « Es ist aber hier gegenüber den Forschungen Friedbergs und Riezlers nichts Neues geboten. » — B. Labanca, *Marsilio da Padova, riformatore e politico religioso del secolo XIV*, Padova, 4 giugno 1882. L'ho letto appena pubblicato, quando questo e il seguente foglio erano già impaginati; e perciò mi son limitato a citarlo in qualche luogo.

Quanto alle traduzioni del *Defensor Pacis* nelle diverse lingue, oltre a quelle ricordate dal Riezler, ne esiste una « di franciescho in fiorentino» dell'anno 1363, in Firenze, nella Biblioteca Laurenziana,* plut. XLIV, codice XXVI. — Il Salviati nel *Degli Avvertimenti della lingua sopra il Decamerone*, vol. I, Venezia 1584, pag. 130, parlando della traduzione italiana del *Defensor Pacis* dice: « Hacci la copia, che fu dello Stradino, la qual mostra vecchiezza pari alla traslazione. » In un codice spogli della Biblioteca Riccardiana (Firenze), n. 2197 c'è uno spoglio filologico della traduzione italiana del *Defensor;* credo che esso sia servito ai compilatori della prima edizione del *Vocabolario della Crusca* (anno 1612), perchè i passi di quello spoglio sono poco più di 40, e 40 sono quelli citati della Crusca, i quali si trovano tutti nel codice riccardiano. Ho confrontato i passi citati dalla prima edizione della Crusca con quelli della quarta (sulla quale è fatta l'edizione del Manuzzi), con quelli del codice riccardiano e coi relativi del codice laurenziano, ed ho trovato che sono identici, contrariamente all'asserzione del Manuzzi, il quale (*Vocabolario della lingua italiana*, seconda edizione, Firenze, 1869, vol. ultimo, pag. 839) dice: « Avendo noi riscontrato con questo testo laurenziano segnato col n.° 26 varii esempii dei 40 recati nel *Vocabolario* da quei della prima impressione, siamo venuti in conoscenza esser questo testo di lezione *diversa* da quello dello Stradino (citato dalla Crusca). » I compilatori della prima edizione della Crusca dicono (nella *Tavola degli Autori*) che il codice della traduzione di Marsilio, di cui loro si sono serviti, fosse stato di proprietà dello Stradino: esiste ancora quel codice? Io credo che i sopra detti si siano serviti di quel codice non immediatamente, ma nello spoglio Riccardiano (probabilmente fatto fare da loro). In questo a pag. 185 relativamente al codice da cui son fatti gli estratti di Marsilio sta scritto: « Libro avuto dal Gatta; » e a pag. 197 a proposito di estratti da

* Il Labanca (*Op. cit.*, pag. 112, nota 1) dice che si trova nella Biblioteca Nazionale, ma certamente per un *lapsus calami*, come si può ricavare dalla stessa sua nota.

interessa rilevare i seguenti punti: 1° Che Marsilio fece gli studi di medicina e di teologia e filosofia, sicchè era colto non solo nelle scienze morali, ma anche nelle naturali. 2° Che mentre professava a Parigi, contemporaneamente esercitava la medicina; e che prima avea già fatto il soldato; sicchè avea diverse cognizioni non solo teoriche, ma eziandio pratiche. 3° Che non istudiò Diritto romano; [1] sicchè non lo vedremo appoggiarsi al *Corpus iuris* nel suo *Defensor*. 4° Ha relativamente non molta importanza il sapere che probabilmente [2] fu prete, perchè allora fra il prete e il laico non sussisteva quella differenza che oggi; l'abito ecclesiastico non era un vincolo alla libertà delle idee quanto nei giorni nostri, giacchè allora la Chiesa era meno disciplinata, e, non essendo ancora sorto lo scisma della Riforma, si permetteva di esser meno cauti nel discutere di politica e religione. Una certa importanza ha invece il sapere che non fu monaco francescano, perchè se ne può dedurre che Marsilio non era spinto a difender la povertà perfetta da interesse di corporazione, ma che ciò faceva o per convinzione propria o per adoperare quella dottrina come arma contro il Papato ed in favore dell'Impero. 5° Marsilio dall'Italia, il paese delle Repubbliche,

---

un altro Autore: « Libro avuto dal Gatta. Fu dello Stradino. » Ora il Gatta non era che un bidello dell'Accademia della Crusca. Si aggiunga che il Salviati nel 1584 non conosceva che un solo codice, quello dello Stradino, come sopra si è visto. Si aggiunga ancora che l'Autore dello spoglio Riccardiano a pag. 196 dice che nel codice, da cui estrae, si trovano regolarmente la *z* e la doppia *z*; le quali precisamente ho ritrovato pure nel codice laurenziano: dice anche: « Questo è un libro.... di tanto stravagante carattere che m'è bisognato più tosto indovinare che leggere.... » E intrigatissima è appunto la scrittura del Codice laurenziano. Quest'ultimo fatto in parte ci dà forse la spiegazione dell'errore del Manuzzi, che egli cioè leggesse certi passi del codice laurenziano diversamente di come li avea letti l'Autore del codice-spoglio riccardiano: ma il Manuzzi si sarà indotto a credere la lezione laurenziana diversa da quella della Crusca forse principalmente per la diversità dell'ortografia; però è chiaro che i compilatori di un dizionario nel 1612 non si peritavano di accomodare l'ortografia degli antichi scrittori secondo le regole moderne: del resto l'ortografia del codice laurenziano si trova conservata nello spoglio riccardiano. — Sicchè credo che sin dai tempi del Salviati (1584) non si conoscesse in Firenze che un solo codice della traduzione italiana del *Defensor*, e che esso fosse il presente laurenziano: che da questo siano cavati gli estratti del codice riccardiano, e che questo sia servito all'Accademia della Crusca. — Tale risultato potrà servire per determinare se e quanto la traduzione del *Defensor Pacis* abbia trovato diffusione in Italia.

[1] Riezler, pag. 33. — Il Labanca, *Op. cit.*, lascia indeciso questo fatto, che a me sembra non si possa mettere in dubbio; e riesce a questa conclusione, che credo assolutamente inaccettabile, pag. 22: « che la poca conoscenza da lui (Marsilio) mostrata del Diritto romano avvenga ad arte nella sua classica opera, come per combattere il Papato con le medesime armi del Papato (cioè, probabilmente intende dire il Labanca, col Diritto canonico.) »

[2] Il Labanca (*Op. cit.*, pag. 17, 36 e specialmente pag. 20), dichiara di lasciare indecisa questa quistione. Cfr. Riezler specialmente a pag. 34, nota 5.

andò a professare in Parigi,[1] dove potè almeno sentir l'eco e veder le conseguenze della lotta tra Filippo il Bello e Bonifazio VIII. Sicchè quale uomo conoscitore delle scienze morali e naturali, di molta pratica della vita e di vita varia, nato e fatti i primi studi in un Comune (Padova[2]), passando gli anni della virilità[3] nell'ambiente parigino, ambiente di lotta pratica e teorica dello Stato contro la Chiesa —, Marsilio potè comprendere la *Politica* di Aristotile meglio dei suoi antecessori, vedere nettamente la differenza fra i tempi antichi e i suoi rispetto alla posizione dello Stato di fronte alla Chiesa, e delineare con sicurezza e indipendenza il suo sistema politico religioso: sicurezza e indipendenza che sono le doti principali che lo rendono di gran lunga superiore ai trattatisti antecedenti, e che egli potè raggiungere pei motivi sopra detti e non già per superiorità di cultura; giacchè egli storia ne conosce pochissimo, molto meno di tanti altri che pure con meno profitto si erano occupati di politica; di Diritto romano poi non se ne intende assolutamente, almeno non lo cita mai.[4] 6° Albertino Mussato, amico di Marsilio, ce lo dipinge come cupido del guadagno: Francesco il Veneto interrogato rispondeva che Marsilio prima di andare a Ludovico il Bavaro, trovandosi in bisogno, si era fatto anticipare del denaro e da scolari e da professori con promessa che li avrebbe rimborsati per mezzo di un nuovo corso che avrebbe aperto, quantunque forse avesse già risoluto di partire da Parigi per la Germania. Prima di andare a Ludovico, avea già trattato con persone di lui, e nella sua Corte occupò il posto di medico della famiglia reale. Dunque, considerando che Marsilio non era un uomo disinteressato,[5] mi pare di poterne dedurre che, se egli abbandonò la pace di Parigi per andare alla Corte di Ludovico in mezzo alla guerra, non l'abbia fatto per puro amore della verità, motivo datoci da una cronaca e che egli pone con ostentazione come principalissimo del suo *Defensor;*[6] ma dovea avere delle ragioni meno ideali, cioè probabilmente, come suppone il Riezler, la sua incompatibilità a Parigi per le sue idee avanzate sotto il Regno di Carlo IV e forse anche la speranza o la promessa di occupare il posto di medico alla Corte del Bavaro. Anzi io darei più peso a questo motivo; giacchè, prima del *Defensor*, Marsilio, per quanto

---

[1] Sarebbe nato fra il 1280 e il 1290; è certo che nel 1312 era rettore dell'Università di Parigi.

[2] Sulla vita *politica* e *religiosa* di Padova in quel tempo, vedi Labanca, *Op. cit.*, pag. 85 97.

[3] La cronologia di Marsilio è assolutamente ipotetica, e quindi non possiamo precisare.

[4] Il catalogo delle fonti di Marsilio vedilo in Riezler, pag. 197.

[5] Mi sembra che il Labanca (*Op. cit.*, pag. 24-25 e *passim*) idealizzi troppo, quantunque io creda con lui, che Marsilio, contraendo quel mutuo di cui sopra si è detto, non avesse intenzione di fare una truffa.

[6] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 1.

si sa, non avea pubblicato altri scritti che l'avessero potuto compromettere, e come professore, essendo un uomo pratico, sarebbe stato abbastanza cauto. Di più, se avesse lasciato Parigi per puro amore della verità, perchè andare alla Corte di Ludovico? Vero è che questi si trovava in guerra colla Santa Sede, cioè difendeva lo Stato contro la Chiesa; ma Marsilio non ha dell'Impero le idee di Dante, onde egli si trova in una posizione un po' falsa: come vedremo, parla generalmente dello Stato, e quando fa parola dell'Impero, non difende a spada tratta il principio della Monarchia universale, anzi dice di non voler trattare tale quistione. La giusta posizione di Marsilio sarebbe stata a canto di Filippo il Bello. — Inoltre sappiamo da Albertino Mussato che nella sua gioventù, quando si era dato alle cose militari, avea pensato di mettersi al servizio, fra gli altri Signori, anche del Papa.

Premessi questi appunti biografici che servono ad illustrare il suo sistema, passiamo all'esame del medesimo. Marsilio ha ancora del medievale nella maniera di discutere, quindi non intendiamo farne una esposizione per filo e per segno, capitolo per capitolo, perchè riuscirebbe troppo lunga e noiosa, e perchè inoltre nella trattazione stessa dell'Autore c'è poco ordine: esporremo largamente i punti più importanti, quelli cioè nei quali stabilisce la sua teorica, e accenneremo di volo gli altri [1] che sono veramente polemici o ripetizioni pure e semplici di Aristotile.

Marsilio intitola il suo trattato *Defensor Pacis*, perchè scopo principale dello Stato è, secondo Aristotile, la felicità, e quindi anzitutto la pace tanto sospirata nel medio evo; e siccome allora e nel medio evo in generale una causa gravissima disturbava questa pace, cioè il Papato che voleva imporsi allo Stato, così Marsilio intende stabilire la vera teoria dello Stato, e mostrare poi come la Chiesa debba essergli sottomessa. Dunque il suo sistema è anzitutto politico, ed accessoriamente religioso.[2] Di più: la questione che costituisce lo scopo ultimo del trattato, cioè il rapporto della Chiesa collo Stato acciocchè questo possa tutelare la pace, l'Autore non la trovava risoluta dal Maestro, giacchè questi non avea potuto contemplarla, nè l'aveano risoluto altri, che dopo Aristotile, quando il nuovo elemento di discordia era venuto in campo, avrebbero potuto considerarlo e teoricamente eliminarlo. Dunque Marsilio avea coscienza della novità della quistione rispetto ad Aristotile ed all'antichità, e della sua teorica rispetto agli antecessori; tanto che

---

[1] Chi voglia, può vederli specialmente nel Meyer, *Op. cit.* Un'esposizione capitolo per capitolo si trova nel Riezler, *Op. cit.*; un'esposizione meno minuta in Neander, *Op. cit.*, vol. VII, pag. 35-49, e negli altri scrittori di cui abbiamo premesso la nota. Sicchè crediamo poterci limitare alle citazioni più necessarie.

[2] Il Meyer, *Op. cit.*, a pag. 19 sostiene il contrario, ma poi a pag. 82 si contradice interamente.

egli (al pari, ma con più ragione, di Dante) protesta di non intendere ripetere inutilmente quello, che sia stato già detto specialmente da Aristotile. [1]

L'Autore dice che intende dividere il suo libro in tre parti: nella 1ª dimostrare il suo assunto con le ragioni naturali, nella 2ª colle teologiche, nella 3ª estrarre e meglio formulare le conclusioni generali. Però di fatto non tiene poi quest'ordine, come già è stato notato da altri; invece nella 1ª parte stabilisce la teoria dello Stato, nella 2ª poi dimostra come conseguentemente la Chiesa debba stargli sottomessa, e finalmente nella 3ª formula le conclusioni. Or donde proviene questa differenza fra il piano e l'esecuzione? Dalla brevità del tempo (due mesi)? Dalla collaborazione di Jandun? Quanta sia stata quest'ultima non abbiamo elementi per precisarlo. Il Friedberg [2] ridusse Jandun ad un semplice copista; ma opinano diversamente il Meyer [3] e il Riezler, [4] quantunque gli attribuiscano sempre una parte secondaria.[5] Ad ogni modo quella degli autori dell'opera, per noi che intendiamo ricercare lo sviluppo dei *principii* politici, è una quistione relativamente secondaria; lo stesso si dica dell'altra del tempo preciso in cui fu scritta, essendo certo che fu dopo la rottura di Ludovico con la curia pontificia: [6] l'importante è di vedere che cosa ci sia di nuovo e con quanta forza di logica vi sia esposto.

L'Autore incomincia [7] a trattare dell'origine della comunità civile, perchè « gli uomini non possono capire una qualunque cosa, se non quando abbiano conosciuto sino agli elementi le cause prime e i primi principii di quella. » Dunque col metodo scolastico comincia *ab ovo*, e quindi continua a parlare [8] della causa finale dello Stato ec., e [9] della distinzione delle parti dello Stato ec. —: tutta scienza Aristotelica, che

---

[1] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 1. « Est ergo propositum meum etc. »

[2] *Die Mittelalterlichen* ec., zweiter Theil, pag. 25, nota 2.

[3] *Op. cit.*, pag. 12.

[4] *Op. cit.*, pag. 195.

[5] Il Labanca, *Op. cit.*, sostiene (pag. 121), che « Giovanni Ganduno non può aversi per un copiatore o per un compilatore del *Defensor Pacis;* » ma che deve ritenersi « come confidente dell'opera di lui. » Vedi anche la pag. 124 dell'*Op. cit.*

[6] Il Riezler, pag. 195-7 data il *Defensor* fra il 1324 e il 1326. Vedi anche Müller, *Der Kampf*, etc., I, pag. 368. M. Ritter in una recensione del 1° vol. del Müller (*Histor. Zeitschr.*, 1879, 6e Band, 2es Heft, pag. 302) dice: « Wenn der Verfasser (cioè il Müller) einen neuen Beleg für die Abfassung diser Schrift (cioè del *Defensor*) im Iahre 1324 bringt, so wäre es doch nicht überflüssig, die von mir einmal als lose Vermuthung ausgesprochene Meinung (In der *Recension über Riezler. Reusch's theolog. Litteraturblatt*, 1874, Nr. 24), dass die uns vorliegende Redaction des *defensor pacis* aus einer vor und während Ludwig's Römerzug gemachten Uerberarbeitung hervorgegangen ist, näher zu prüfen. »

[7] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 3.

[8] Ibid., Dictio I, cap. 4.

[9] Ibid., Dictio I, cap. 5.

pure Marsilio mostra d'aver capito, e di essersela in certo qual modo assimilata, giacchè talvolta vi aggiunge degli esempi tolti dalla Scrittura. Fra le altre parti dello Stato, seguendo Aristotile, mette [1] il Sacerdozio, la cui causa finale proviene dalla tradizione di Dio o dalla rivelazione immediata, ma tuttavia è impossibile rendersene conto colla sola umana ragione. [2] Osservazione propria di uno spirito che guardi al di là della sacristia, ma non già scettico, siccome si vedrà da ciò che diremo appresso.

Dopo queste premesse generali, Marsilio si ferma a parlare della parte politica, e comincia dal trattare [3] dei generi di governo buoni e viziati, ripetendo la distinzione aristotelica di monarchia, aristocrazia, *politia*, e tirannide, oligarchia, *democrazia*, intendendo, come il Maestro, per democrazia ciò che noi diremmo oclocrazia, e per *politia* la nostra democrazia. Ma tutti questi generi di governo sono per volontà di Dio o della mente umana? Marsilio non nega che la causa prima sia Dio, ma dice che spesso è difficile determinarla, e che, attenendosi alla ragione, egli considera l'istituzione dei governi e dei governanti come proveniente dalla mente umana: così può affermare il principio della sovranità del popolo più risolutamente che non si fosse fatto per l'innanzi, [4] dandole un fondamento scientifico in quanto sostiene, che Dio concesse agli uomini il libero arbitrio nelle elezioni politiche: nel quale senso spiega i passi scritturali e patristici, che dicono l'autorità del Principe venire da Dio. [5]

---

[1] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 6.

[2] Ibid., Goldast, II, pag. 160. « Superest autem nobis de sacerdotalis potestatis necessitate dicere, de qua non omnes homines sic senserunt concorditer, ut de necessitate reliquarum partium civitatis. Et causa huius fuit, quoniam ipsius vera et prima necessitas non potuit comprehendi per demonstrationem, nec fuit res manifesta per se. Convenerunt tamen omnes gentes in hoc, quod ipsum conveniens sit instituere propter Dei cultum et honorationem et consequens inde commodum pro statu praesentis saeculi vel venturi. Plurimae enim legum sive sectarum bonorum praemium et malorum operatoribus supplicium promittunt, in futuro saeculo distribuenda per Deum. At extra causas positionis legum, quae absque demonstratione creduntur, attenderunt philosophantes convenienter valde, aliam et pro huius saeculi statu, quasi necessariam causam traditionis legum divinarum sive sectarum, ex quibus fuit Hesiodus, Pithagoras, et aliorum antiquorum quam plures. »

[3] Ibid., Dictio I, cap. 8.

[4] Meno chiaramente si espresse Durando di San Porciano, che non sappiamo se scrisse prima o dopo del *Defensor* di Marsilio il suo *De origine jurisdictionum*, dove dice (pag. 2 del trattato, ediz. Parigi, 1506): « Igitur primus modus proveniendi debitam ad auctoritatem regiminis est per electionem Dei vel hominum. Et ille qui est per electionem specialem Dei rarus fuit et quasi privilegiatus. Ille autem qui est per electionem et consensum populi est communis. » Si noti in oltre come poi Durando sostenga, che la Monarchia ereditaria sia nelle presenti condizioni la forma di governo più opportuna. Cfr. avanti, pag. 45 e 48.

[5] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 9. « De qua siquidem causa (divina) et ipsius

Così detto dei varii generi di governo, e dei modi della loro istituzione, passa a dimostrare [1] la necessità di una legislazione, e che non conviene che alcun Principe, per quanto giusto, governi senza leggi: nella quale ultima proposizione, senza dichiararlo, si allontana da Aristotile; il quale avea sostenuto [2] che, quando si trovi un uomo d'ingegno e di giustizia eccezionale, esso debba governare senza leggi, perchè sarebbe egli stesso la personificazione della legge. — Ma chi sarà il legislatore? [3] Marsilio dimostra, che l'autorità debba essergli conferita per elezione del popolo, dichiarando che non può occuparsi del caso di una legge istituita da Dio, come la Mosaica. — Poi [4] parla delle qualità del Principe perfetto, mostrando con l'aggiunta di qualche esempio (la condotta di Cicerone rispetto ai membri della congiura di Catilina) di aver capito l'importanza della distinzione aristotelica fra le qualità dell'uomo in genere e del governante in ispecie. Tuttavia non comprese interamente il maestro. Questi infatti avea detto, [5] che la prudenza è la virtù speciale del Principe, le altre le ha comuni coi sudditi: Marsilio cita questo passo, ma insieme a molti altri, e non sente davvero l'importanza di quella distinzione, onde conclude che non solo la prudenza, ma anche la virtù morale è necessaria nel Principe da eleggere. [6] Vedremo che Ockam sarà più positivista.

Ma, prescindendo dalle qualità personali del Monarca, è da preferirsi la Monarchia elettiva o l'ereditaria? [7] — L'elettiva: affermazione nuova nel medio evo, e tanto più ardita, in quanto che Marsilio non la trovava esplicitamente nel Maestro, il cui tipo prediletto di governo è la *politia* (republica non oclocratica); nuova nel campo della teoria, ma non interamente in quello della pratica, giacchè l'esempio si poteva cavarlo dall'Impero, dal Doge a vita di Venezia, dal Papato; non aggiungo le Repubbliche in genere, perchè il Monarca di Marsilio è non per un determinato periodo di tempo, ma a vita. E Marsilio fa menzione del Papato

---

actione libera, tradere seu dicere, cur sic aut aliter, nec sic esse aut fuisse factum, per demostrationem nec quicquam dicere possumus, sed simplici credulitate absque ratione tenemur. Alia vero est principatuum institutio, quae scilicet ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tanquam a causa remota, qui omnem principatum terrenum etiam concedit, ut Johan. 19 habetur, et aperte dicit Apostolus ad Rom. 13 et Beatus Augustinus 5, *De Civitate Dei* cap. 21, quod tamen non est immediate semper, quinimo ut in pluribus et ubique quasi hos statuit per hominum mentes, quibus talis institutionis concessit arbitrium. »

[1] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 11.

[2] *Politica*, lib. III, cap. 8.

[3] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 12.

[4] Ibid., Dictio I, cap. 14.

[5] P. es. in *Politica*, III, 2.

[6] *Defensor Pacis*, Dictio I: « Prudentia et moralis virtus necessariae sunt futuro in principantem eligendo ante ipsius electionem. »

[7] Ibid., Dictio I, cap. 16.

per provare, come nel Principato elettivo i sudditi non sono meno ubbidienti, che nell'ereditario; infatti al Papa « la sottoposta moltitudine (*multitudo*) presta quasi sempre la debita ubbidienza, anzi più della debita (*et amplius debita praestat*). »

Ma, qualunque sia la sua forma, il governo abbisogna di unità di comando. Il Padovano spende un capitolo [1] discretamente lungo per dimostrare questa proposizione, che è da per sè stessa chiara: ma egli lo fa per cavarne più solidamente la conseguenza, che il Papa deve stare sottomesso all'Imperatore. Avrebbe potuto a questo proposito notare la confusione, che proveniva dal non essere molti conventi subordinati ai vescovi della diocesi; e in oltre da ciò che spesso non si sapeva se una causa fosse di competenza del potere ecclesiastico o del laico; ed, ammesso che del laico, se per esempio del Potestà o del Capitano del popolo o d'altro magistrato. Ma al tempo di Marsilio ancora le correnti teorica e pratica non si erano abbastanza fuse.

L'idea di unità richiama quella di Monarchia universale, però egli scansa di dare il suo parere su questa questione. [2]

Ci siamo riservati a parlare del capitolo XIII in fine dell'esposizione della prima parte (*pars* o *dictio*) del *Defensor*, perchè, essendo il più importante della medesima, merita una speciale attenzione. Marsilio adunque, dimostrato nel capitolo XII che logicamente l'autorità sovrana risiede nel popolo, nel capitolo seguente ribatte le obbiezioni; delle quali noi tralasceremo quelle che hanno valore più tosto polemico, per tenerci alle altre che lo hanno intrinseco, scientifico. Anzitutto che cosa si deve intendere per popolo? Marsilio intende il popolo dei cittadini (*cives*), ripetendo la teoria aristotelica, però macchinalmente; giacchè non nota la corrispondenza del popolo dei *cives* delle Republiche greche con quello dei *cives* dei Comuni del suo tempo; cioè non nota, che non tutti gli abitanti maschi maggiorenni, ma soltanto una parte, aveano i diritti politici. Sicchè la teorica del Padovano si riduce al suffragio universale. Però egli stesso si accorge degli inconvenienti che da un tal principio potrebbero derivare, onde parla vagamente di « tutti i *cives* o della loro *valentior pars*. » Però non precisa che cosa intenda per questa *valentior pars*.[3]

---

[1] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 18.

[2] Ibid., Dictio I, cap. 18: « Utrum autem universitati civiliter viventium, et in orbe totali unico numero supremum omnium principatum habere conveniat, aut in diversis mundi plagis locorum situ quasi necessario separatis, et praecipue in non communicantibus sermone aut moribus, et consuetudine distantibus plurimum; diversos tales principatus habere conveniat tempore quodam, ad hoc etiam forte monente causa coeleste, ne hominum superflua propagatio fiat, rationabilem habet perscrutationem, aliam ab intentione praesenti »

[3] Il Riezler, pag. 203, dice contro lo Schwab che non deve intendersi la *parte più influente*, ma la *maggioranza*; e si riferisce al passo seguente della Dictio II, cap. 22, pag. 264: *parte valentiori sive maiori*. Ma questo esempio, al quale se ne po-

Ma secondo Marsilio il suffragio universale sarebbe una specie di primo grado, che poi dovrebbe esser seguito da un secondo. Ciò egli esplica meglio a proposito della creazione delle leggi. Dice adunque che nel popolo risiede la sovranità, quindi è il popolo che deve crear le leggi. Riconosce che la generalità di esso non sarebbe capace di trovarle e formularle; ma afferma d'altra parte che è capace di giudicare della giustezza delle medesime: quindi egli vuole che il popolo o la sua *valentior pars* elegga una commissione, la quale faccia il progetto di legge: poi lo presenti al popolo o alla sua *valentior pars*, che lo discuta e possa emendarlo: dopo di che il popolo elegga nuovamente una commissione, o confermi l'antecedente, acciocchè essa approvi o disapprovi il progetto discusso od anche emendato: il progetto approvato acquista forza di legge colla pubblicazione. Così Marsilio intende rimediare all'ignoranza del popolo, il quale è inetto solo a creare, ma non a giudicare un progetto: e contemporaneamente non priva il popolo di un diritto. [1]

---

trebbero aggiungere degli altri (Vedi per esempio Dictio II, cap. 12, pag. 169, linea 60-61), credo che non basti a mostrare, che Marsilio avesse egli stesso un concetto preciso della sua *valentior pars*.

[1] *Defensor Pacis*, Dictio, I, cap. 13, pag. 172: « Instantia vero tertia ex iam dictis facile repelli potest, quoniam et si per sapientes melius possint leges ferri quam per minus doctos: non tamen ex hoc concluditur, quod per solos sapientes ferantur melius quam per universam multitudinem civium, in qua etiam includuntur sapientes praedicti. Verum horum omnium congregata multitudo discernere potest, et vellet amplius commune iustum et conferens, harum partium quacumque seorsum accepta quantumcunque prudentum. Unde non verum enunciant, dicentes minus doctam multitudinem impedire veri aut communis boni electionem et approbationem: quinimo adiuvat in hoc iuncta doctoribus et magis expertis. Nam licet vera et utilia statuenda per se nesciat invenire, ea tamen per alios adinventa et sibi proposita, discernere potest et iudicare, si quid addendum, minuendum, aut totaliter mutandum, vel spernendum in propositis videatur. Multa namque conprehendit homo post alterius dictionem, et ad multorum complementum agere potest, ad quorum initia seu inventionem, per se ipsum pervenire nequisset. .... Et propterea iustorum et conferentium civilium, et incommodorum seu hominum communium et similium reliquorum, regulas, futuras leges; sive statuta, quaerendas seu inveniendas et examinandas prudentibus et expertis per universitatem civium committi, conveniens et perutile est. Sic ut vel seorsum ab unaquaque primarum partium civitatis, enumeratarum quinto huius, parte I, secundum tamen uniuscuiusque proportionem eligantur aliqui, vel ab omnibus simul congregatis civibus omnes eligantur experti seu prudentes cives praedicti. Ec hic erit conveniens et utilis modus conveniendi ad legum inventionem absque documento reliquae multitudinis, minus doctorum scilicet quae parum proficeret in quaerendis huiusmodi regulis, et a reliquis operibus sibi et aliis necessariis, turbaretur, quod onerosum esset, tam singulis quam communi. Adiuventae vero et examinatae huiusmodi regulae diligenter futurae legis approbandae vel reprobandae in universitate civium congregata proponi debent. Ut si cui civium videatur quicquam ipsis addendum aut minuendum, mutandum, aut totaliter spernendum, id dicere possit, quoniam ex hoc poterit lex utilius ordinari. Possunt enim, ut iam diximus, cives minus docti quantoque percipere aliquid corrigendum circa pro-

Egli approfittando di Aristotile, fonda la sovranità popolare sul principio, che « il potere legislativo appartiene a quello, dal quale essendo state fatte le leggi, esse siano meglio osservate, » cioè al popolo, il quale deve esser governato da una legge che esso stesso si sia imposta, e quindi abbia meno ragioni per trasgredirla.[1] Sostiene che il popolo, comprendendo anche le persone colte, ne sa di più di queste ultime sole; e non si accorge che non si tratta soltanto di esprimer dei pareri, ma di doverli contare, e che nel computo dei voti gl'ignoranti potrebbero avere la prevalenza sui sapienti. Egli esclude dalla generalità del popolo le cattive intenzioni nel far le leggi, perchè il popolo sa che deve esser poi governato dalle medesime:[2] proposizione teorica, oppugnata moltissimo dalla pratica; e Marsilio in altro luogo[3] nota i dissidii, che nascono in una Monarchia elettiva quando si ha da eleggere il Sovrano, quantunque non si estenda a parlare dei brogli. Giacchè anche per l'elezione del Principe Marsilio fa risiedere l'autorità nel popolo; ma per essa non dice chiaramente che si debba usare tutto quel macchinismo complicato che nella creazione delle leggi.

Dunque nel popolo risiede l'autorità legislativa ed elettiva; il Principe poi rappresenta un'autorità secondaria, quasi strumentale o esecutiva:[4] e perciò non deve allontanarsi dalla legge stabilita dal popolo. Tut-

---

positam legem, qui tamen ipsam invenire nescirent. Et quoniam sic latae per auditum et consensum universae multitudinis, melius observabuntur, nec adiversus eas habebit aliquis reclamare. Publicatis autem iam dictis regulis, futuris legibus, et in universali civium congregatione, auditisque civibus, qui aliqua circa ipsas rationabiliter dicere voluerunt, eligi debent rursum viri, quales et secundum quem modum praediximus, vel confirmari praedicti, qui vicem et autoritatem universitatis civium repraesentantes, supradictas quaesitas et prepositas regulas, approbabunt vel reprobabunt in toto vel parte, aut faciet idem si voluerit, universitas civium tota simul vel ipsius valentior pars. Postquam siquidem approbationem jam dictae regulae leges sunt, et sic nominari merentur, non antea, quae etiam post ipsarum publicationem seu proclamationem solae humanorum praeceptorum obligant transgressores ad civilem culpam et poenam. »

[1] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 12, pag. 170 del Goldast, II. « Lex illa melius observatur a quocumque civium, quam sibi quilibet imposuisse videtur. » Questa osservazione è appoggiata su alcuni passi di Aristotile, ma non è proprio tolta al medesimo. Il Labanca (*Op. cit.*, pag. 140) ne nota giustamente la finezza.

[2] Invece il Machiavelli, la Riforma e Napoleone non ebbero fede nella bontà dell'uomo. Vedi Villari, *Machiavelli e i suoi tempi*, vol. 2, Firenze, 1881; pag. 272, 431.

[3] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 16.

[4] Ibid., Dictio I, cap. 15, pag. 175: « Hanc autem primam (causam) dicimus legislatorem, secundariam vero quasi instrumentalem seu executivam dicimus principantem per auctoritatem huius a legislatore sibi concessam. — La novità di Marsilio non consiste nelle voci « exequi, auctoritatem executivam, etc., » che già vedemmo adoperate da Trionfo e da Dante, ma nell'aver negato al Principe il potere legislativo. Il Franck, *Op. cit.*, pag. 154-5 pare non si sia accorto della precedenza di Dante e del Trionfo. In oltre, come già notammo a proposito di Dante (vedi avanti, pag. 56), l'espressione di potere esecutivo qui include anche il giudiziario.

tavia Marsilio attribuisce al Principe più e meno di quanto oggi generalmente gli si dà: cioè di creare non solo gli ufficiali, ma anche gli uffìcii;[1] e d'altra parte gli nega il carattere di sacro ed inviolabile, ammettendo che egli possa trasgredire la legge, e quindi debba esserne corretto. Vero è che il Monarca di Marsilio, siccome è stato osservato da altri, è un Presidente di Repubblica più tosto che un Re: però bisogna notare che sarebbe un Presidente a vita: e poi che agli stessi Presidenti di Repubblica, anzi anche ai deputati attribuiamo il carattere di inviolabili durante la loro gestione, carattere del quale debbono essere prima spogliati con un atto formale, perchè possano poi esser condotti ai tribunali ordinari e giudicati. Marsilio non poteva in questa parte del suo abbozzo politico, che in gran parte precorreva i tempi, arrivare a tali sottigliezze; pure un certo confuso intuito ce l'ha; giacchè egli dice che le trasgressioni del Principe debbono esser giudicate dal popolo o da un organo da questo delegato, come oggi i delitti politici per esempio del Presidente degli Stati Uniti d'America sono giudicati da un'alta corte di giustizia speciale, non dai tribunali ordinari. Però il Padovano non fa questa distinzione fra delitti politici e delitti comuni. Quanto poi alla previa esautorazione del Principe, in certo qual modo l'ha intuito; giacchè egli dice che bisogna sospenderlo per qualche tempo, e che esso viene punito non in quanto è Principe, ma come suddito trasgressore della legge.[2] Determina poi sulle generali i casi in cui questi debba esser corretto ed i casi in cui no.[3]

---

[1] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 15, pag. 176: « Adhuc autem secundum iam dictam virtutem, legem scilicet, auctoritatemque sibi datam distinguere debet principans atque statuere *partes* et *officia* civitatis ex convenienti materia hominibus siquidem habentibus artes seu habitus ad officia convenientes. » Questo passo pare in contradizione col seguente, pag. 177: « Ex praedictis igitur apparet, ad *legislatorem* pertinere determinationen seu institutionem officiorum et partium civitatis; eiusque determinationis iudicium, praeceptum et executionem ad principantem secundum legem spectare. » Ma più giù ritorna al concetto di pag. 176, cioè pag. 177: « Verum ad talia debet principans determinare personas, partium quoque seu officiorum ipsorum, quantitatem et qualitatem secundum numerum et potentiam et huiusmodi reliqua, ne propter ipsorum excessum invicem immoderatum, contingat politiam solvi. »

[2] Ibid., Dictio I, cap. 18, pag. 185: « Convenit etiam pro tempore aliquo, corrigendi principantis officium suspendere ad illum maxime aut illos, qui de ipsius transgressione debuerint iudicare, ne propter tunc pluralitatem principatus contingeret in communitate schisma, concitatio et pugna. Et quoniam non corrigitur inquantum principans, sed tanquam subditus transgressor legis. »

[3] Ibid.: « Secundum haec itaque ingredientes ad quaesitas dubitationes dicamus, quod excessus principantis vel gravis est aut modicus adhuc, vel est de possibilibus evenire frequenter, aut raro tantummodo. Amplius vel est de lege determinatus aut non. Si vero gravis fuerit principantis excessus ut in rempublicam, aut insignem vel aliam quamcunque personam, ex quo per correptionis omissionem,

Ora che cosa c'era di nuovo in questa prima parte della teoria di Marsilio? Che il popolo fosse la fonte dell'autorità legislativa era già un fatto nelle Repubbliche; similmente quel meccanismo complicato nella creazione delle leggi, il quale, pur lasciando al popolo una partecipazione più o meno immediata al potere, tendeva a impedirne i mali: ma con ciò non intendiamo punto escludere il merito di Marsilio, esso sta nell'aver saputo teorizzare questi fatti. Egli non rafforza la sua teoria coll'esempio delle Repubbliche italiane; anzi in questo punto non parla affatto di esse. Tuttavia dovevano esser queste che per la maggior parte gliela suggerivano; perchè Aristotile accenna sì più volte a ciò che l'autorità legislativa debba risiedere nel popolo, ma non parla di un macchinismo legislativo come quello di Marsilio e dei Comuni. Quivi ordinariamente era permesso al popolo di approvare o disapprovare le leggi senza discuterle od emendarle:[1] il Padovano non fa menzione di questa usanza, ma, come abbiamo visto, le si mostra contrario. — Quando la democrazia delle Repubbliche italiane trasmodò in oclocrazia, allora, come già nell'Ateniese, si preferì la sorte all'elezione: ma ancora al tempo di Marsilio non si era generalmente[2] arrivati a tal punto. — Si noti eziandio che in alcune Repubbliche italiane, si era già da un pezzo introdotta l'elezione a grado multiplo:[3] l'Autore non pensò di ricorrere a questi espedienti onde rimediare ai mali, che avrebbero potuto nascere dall'elezione di un Principe a plebiscito. Invece non sa interamente liberarsi dal concetto medievale del governo dei *ceti*.[4]

Quanto poi alle attribuzioni del Principe, i politici medievali avean detto che teoricamente dovrebbe essere eletto dal popolo, ma nessuno che la legge dovesse riceverla da questo, ed egli essere soltanto un esecutore della medesima: pure questo in parte era il fatto dei Potestà che giuravano lo Statuto, il che non poteva essere ignoto a Marsilio quantunque egli non ne faccia menzione; e qualche Re (Giovanni Senza Terra, 1215) avea dovuto giurare la Carta, ma ciò difficilmente poteva esser noto al nostro Autore, che avea poche cognizioni storiche.

---

posset verisimiliter scandalum aut populi concitatio generari, sive sit evenientium in pluribus sive raro, corrigi debet propter ipsum principans.... Si quidem lege determinatus, secundum legem corrigendus, si vero non, secundum legislatoris sententiam, » ec.

[1] Tuttavia vedi esempi di consiglieri che fanno delle proposte in Pertile, *St. del Dir. ital.*, vol. II, parte 1ª, pag. 132.

[2] Pure vedi casi di sorteggio anteriori al 1324 in Pertile, *St. del Dir. ital.*, vol. II, parte 1ª, pag. 153, 227, 377-8.

[3] Vedi Trono, appendice al cap. 7 del libro V del *Dir. Publ. Univ.* del Bluntschli, pag. 507.

[4] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 13: « Sic ut vel seorsum ab unaquaque primarum partium civitatis, enumeratarum quinto huius parte I, secundum tamen uniuscuisque proportionem eligantur aliqui, vel ab omnibus simul congregatis civibus elegantur. »

Riguardo all'estensione, Marsilio per lo più ha concepito evidentemente lo Stato-città del Maestro e dei Comuni; altrimenti non si comprenderebbe come possano riunirsi tutti i membri per eleggere la commissione, che ha da fare il progetto, e per discuterlo: egli non dice quale debba essere l'estensione dello Stato, ma inconsciamente gli assegna i limiti del Maestro, i quali trovava confermati nel fatto dei Comuni.

Però Marsilio non trovava nè in Aristotile nè nella pratica dei Comuni un'idea della rappresentanza parlamentare: avrebbe potuto farsela in Francia, dove egli visse lungamente; pure non ha punto idea di governo rappresentativo. Egli parte dal concetto delle Repubbliche medievali della partecipazione più o meno diretta del popolo al potere, quantunque ammetta che tutto il popolo abbia il potere soltanto di discutere ed emendare i progetti di legge, ma che poi debbano venire approvati da una rappresentanza scelta da esso. Ma questa è una rappresentanza momentanea; adempiuto il suo ufficio, si scioglie; ed il Principe resta solo a determinare e gli ufficiali subalterni e gli uffici. Sicchè, non ci essendo un organo permanente intermedio fra il popolo ed il Principe (come del resto non può davvero dirsi ancora che ci fosse nelle Monarchie); gli ufficiali, i ministri, come noi diremmo, non essendo i rappresentanti della volontà del popolo o di quella che oggi chiamiamo maggioranza parlamentare —; il Principe dentro i confini della legge, la quale secondo Marsilio deve lasciargli una certa larghezza,[1] può fare quello che gli pare e piace, può abusare. Onde il Padovano, come i Baroni inglesi, sente il bisogno di premunirsi contro questi abusi, e crede di trovare un rimedio nella limitazione aristotelica del numero dei soldati da concedere al Principe.[2]

Dell'Impero ne discorreremo appresso.

Marsilio incomincia la seconda parte col parlare dei tre elementi che in questa gli si oppongono, cioè il clero, la consuetudine di udire il falso, l'invidia della novità delle idee. Da ciò si conferma come egli ha coscienza della novità della sua dottrina: e nella previsione degli ostacoli all'accettazione della medesima, specialmente quanto ai primi

---

[1] *Defensor Pacis*, Dictio I, cap. 14: « Haec propter oportuit quaedam evenientium in civilibus actibus hominum, arbitrio principantium iudicanda committere, quae scilicet secundum se aut modum aliquem sui seu circumstantiam lege determinata non sunt. Nam in his quae lege determinata fuerunt, debitum est principantem sequi legalem determinationem. »

[2] Ibid., Dictio I, cap. 14: «Debet autem haec armata potentia principantis determinari per legislatorem, veluti civilia reliqua: tanta siquidem ut uniusculusque civis seorsum aut aliquorum simul excedat potestatem, non tamen eam quae simul omnium aut maioris partis, ne principantem praesumere aut posse contingat violare leges, et praeter, aut contra ipsas despotice principari. Unde Aristot. 3 *Politicae*, cap. 9: — Oportet enim ipsum quidem habere potentiam tantam, ut sit ea quae singulorum, et unius et simul plurium maior, ea autem quae multitudinis minor. — »

due, non avea torto. Perchè nella prima parte, dando la teoria dello Stato, avea sostenuto le prerogative di questo, e non avea da temere l'ira dei Sovrani assoluti, giacchè essi stavano troppo sicuri del loro trono per adombrarsi di una teoria sulla sovranità popolare: ma nella seconda parte lede gl'interessi di una classe intera; del clero, a cui nega tutte le immunità; dei vescovi e del Papa, ai quali nega l'istituzione divina.

Nella seconda parte adunque sviluppa il concetto già esposto, che la Chiesa deve esser subordinata allo Stato; tratta delle relazioni fra l'una e l'altro: ma qui procede molto meno ordinatamente che nella prima, perchè si sente obbligato a fare delle polemiche e digressioni continue, smettendo la calma e lanciando invece invettive violenti contro il Papato. Quindi ancora meno che nella prima parte possiamo seguire l'ordine stesso dell'Autore nell'esporlo.

Egli adunque, per trattare delle relazioni fra Stato e Chiesa, si sente obbligato a fare, direi quasi, una teoria della Chiesa. Noi abbiamo visto in Durando di Mende un intuito del principio della sovranità popolare, e questa applicata in certo qual modo anche alla Chiesa. Ora Marsilio, come sviluppa pienamente quel principio in politica, così pure pienamente lo applica alla Chiesa. Ma con ciò non si creda che egli neghi, che il Cristianesimo sia una religione rivelata, giacchè egli lo distingue dalle naturali: insomma non fa altro che riprodurre il fatto della Chiesa cristiana dei primi secoli, sulla quale perciò, come ha notato il Meyer, si ferma con tanta compiacenza: giacchè, com'è noto, quella era democratica: ed in generale nel medio evo i sostenitori dell'assolutismo papale, come già dicemmo nell'Introduzione (§ 4), si afforzavano con citazioni del Vecchio Testamento, mentre invece i riformatori con quelle del Nuovo. Nei primi secoli il vescovo di Roma avea avuto una certa supremazia di fatto sugli altri, però essa non era stata teorizzata come d'istituzione divina: non si era punto pensato ad infallibilità del Pontefice, ma soltanto a quella dei fedeli che nel riunirsi ricevevano l'assistenza dello Spirito Santo: ed ancora nel terzo secolo si era sostenuto che questa assistenza non fosse una prerogativa speciale della riunione dei Vescovi, ma di tutti i Cristiani, anche laici, che in numero di due o di tre fossero riuniti nel nome di Cristo. Col tempo, questo organismo si era trasformato nell'aristocrazia dei Vescovi, e finalmente nella Monarchia del Papato. Or quello che c'è di notevole in Marsilio è il senso storico nel sapersi ricostituire questo processo: [1] il che fece coll'attingere alle fonti stesse, cioè al Nuovo Testamento e ai Santi Padri. Queste erano note e familiari a tanti altri teologi; Marsilio, lo ripetiamo, non avea

[1] Vedi specialmente Dictio II, cap. 18 intitolato: « De origine ac statu primo Ecclesiae Christianae, et unde Romanus Episcopus et Ecclesia praedictam autoritatem, ac super caeteros sibi quendam primatum assumpsit. »

una cultura superiore; ma la pratica della vita e la forza costruttiva del suo ingegno gli facevano intuire e dimostrare con quei mezzi, che allora si aveano, la genesi del potere papale: nè egli dall'ardore della polemica si lasciò trasportare, come più tardi fecero i Protestanti, a negare quella certa supremazia di fatto, che i vescovi di Roma aveano esercitato sugli altri anche nei primi secoli, e l'attribuisce a quelle stesse cause che la critica moderna ha dedotte dallo studio quasi delle stesse fonti di Marsilio, cioè specialmente all'importanza della città di Roma.

Di più: il Padovano non fa soltanto una polemica religiosa, anzi egli è prima di tutto un politico, quindi, se afferma l'origine umana e non divina della supremazia del vescovo di Roma, non nega che la Chiesa abbia bisogno di un capo; e, da uomo di buon senso, ammette che, mentre questo capo di fatto c'è nel Vescovo di Roma, continui esso ad esercitare tale ufficio. Però, avendo negato l'origine divina di siffatta supremazia, egli ne ristringe i limiti, riducendola soltanto a presidenza e segretariato del concilio. Ammettendo il vescovo di Roma come presidente di tutta la Chiesa, quantunque con attribuzioni ristrettissime, avrebbe dovuto sostenere, che dovesse essere eletto non dalla sola diocesi di Roma, come gli altri vescovi, ma da tutte le diocesi: però egli non si occupa di una tale quistione, che tuttavia vedremo pigliata in considerazione da altri.[1]

Del Concilio poi chi deve far parte? — Non i soli prelati, nè i soli preti, ma devono esservi chiamati anche dei laici istruiti:[2] Marsilio insomma, quantunque continui ad ammettere la necessità di un sacerdozio, pure riproduce confusamente il concetto dei primi secoli della Chiesa, che quello è un sacerdozio di *ministero*, non di unico ed esclusivo *magistero*. Similmente preti e vescovi dovrebbero essere eletti come nei tempi aurei del cristianesimo, in un modo democratico, dal popolo.

Dunque il popolo è nello stesso tempo la fonte della potestà ecclesiastica (di giurisdizione, non di ordine) e della civile. Nè l'Autore nella sua teoria dello Stato si stacca dal concetto di un popolo credente, egli non arriva punto allo Stato non confessionista. Ma allora perchè subordina la Chiesa allo Stato, perchè l'autorità di convocare il Concilio generale l'attribuisce al Principe e non al Papa, il quale soltanto deve indicargli il bisogno della convocazione?[3] Marsilio non procede, specialmente nella seconda parte, ordinatamente, già l'abbiamo avvertito; egli non si formola a questo modo la quistione, ma la risposta ce la dà e ce la sviluppa, cioè perchè la Chiesa non ha potere coercitivo. E qui si afforza al solito col Nuovo Testamento e coi Santi Padri, oltre che colla

---

[1] Vedi § 3 di questo stesso Cap. V.

[2] Vedi specialm. *Defensor Pacis*, Dictio II, cap. 20, 21.

[3] *Defensor Pacis*, Dictio II, cap. 21.

ragione. Noi riferiamo soltanto l'esempio, col quale chiarisce il suo concetto: sostiene cioè che la Chiesa può soltanto consigliare, ma non coartare; come il medico può mostrare all' ammalato i mali che gli proverrebbero da una vita disordinata, ma non può costringerlo a vivere sobriamente.[1]

Fra gli atti del potere coercitivo l'Autore include la scomunica, la quale egli osserva giustamente come producesse degli effetti anche temporali;[2] e quindi dà a tutta l'*universitas fidelium* o ad una commissione da essa delegata, di giudicare sulla verità dei fatti o delle opinioni imputate: cioè allo Stato, giacchè allora questo era composto tutto di *fideles;* pure l'Autore non fa chiaramente questa esplicazione. I sacerdoti poi, quali periti, apprezzano la gravità del reato religioso, e, dietro autorità loro conferita dall'*universitas fidelium* cioè dallo Stato, in qualità di ministri di Dio lanciano la scomunica. Sicchè, facendo un paragone colle odierne corti di Assise, l'*universitas fidelium* costituirebbe i giurati; il clero, perito della legge divina, applicherebbe l'articolo della legge al fatto affermato dai giurati, e, per l'autorizzazione dello Stato (supposta già conferita una volta per sempre nel giudice odierno) pubblicherebbe la condanna. E che la scomunica nel medio evo producesse veramente degli effetti temporali, è chiaro; e non si trattava solo di danni morali e generici; giacchè lo scomunicato non poteva, secondo le leggi del tempo, esercitare la medicina, o l'avvocatura, o il notariato, od occupare qualunque carica pubblica.

Marsilio afforza la necessità del previo consenso del popolo alla scomunica, mostrando anche quali inconvenienti politici altrimenti accadrebbero: cioè il clero potrebbe togliere lo Stato di mano ai Principi; perchè, se il popolo prestasse ubbidienza al Principe scomunicato, riceverebbe anch' esso la stessa condanna. Dal che si vede come l'Autore, non attribuisce, neppure in questa ipotesi, alla Chiesa il diritto di de-

---

[1] *Defensor Pacis*, Dictio II, cap. 7, pag. 210 del Goldast, II: « Nec rursus posset medicus sui auctoritate sanum aut infirmum ad talia facienda quantumcumque corporali sanitate conferentia compellere, sed solummodo exhortari et docere atque terrere per sui iudicii primae significationis pronosticum, eis annunciando sanitatem ex quorundam observatione, mortem vero aut aegritudinem ex talium transgressione. Sic etiam proportionaliter medicus animarum, sacerdos scilicet, de his quae ad aeternam animae sanitatem perducunt, vel mortem aeternam aut poenam temporalem pro statu venturi saeculi, iudicat et hortatur. Ad quae tamen iudicio coactivo neminem arcere potest nec debet in hoc seculo. »

[2] Ibid., Dictio II, cap. 6: « Circa praedicta quidem, ut sciatur cuius vel quorum et secundum quem modum excommunicandi potestas, oportet attendere quod in excommunicatione iudicatur reus ad poenam pro statu futuri saeculi iudicio quodam, de quo expressius nono huius dicetur, et eidem infligitur poena quaedam gravis, etiam pro statu vitae praesentis, ut quia diffamatur publice, sibique interdicitur aliorum consortium. Ex quo etiam civili communione atque commoditate privatur. »

porre il Principe, ma soltanto di scomunicarlo; distinzione già sostenuta dagli avversari di Gregorio VII.

Negando al clero il potere coercitivo, Marsilio non dice che le eresie debbano rimanere impunite; ma che il punirle spetti allo Stato, che ha quel potere. Però lo Stato punisce i reati religiosi non come tali, cioè non come trasgressioni della legge divina, ma in quanto ledano la legge umana;[1] e quindi l'eretico può star benissimo in quei paesi dove dalla legge umana è tollerato.[2] Però Marsilio non leva un grido, perchè lo Stato guarentisca la libertà del pensiero.

Vediamo ora qual è il merito di questa teoria religiosa: non bisogna considerarlo nel suo valore assoluto, come talvolta fa il Meyer, *ma* nel relativo, cioè rispetto ai suoi tempi. Che cosa adunque c'era di nuovo? Il concetto fondamentale è quello di ridurre la Chiesa alla forma democratica dei primi tempi e senza potere coercitivo: esso in sè stesso non era nuovo, l'aveano espresso ed attuato i Valdesi ad altre sètte, che perduravano ancora ai tempi di Marsilio: ma era nuova la sua dimostrazione, e la posizione dell'Autore. Le sètte sopra menzionate non erano, come le orientali, teologiche, e quindi generalmente erano state fondate e seguite da gente poco colta; la quale, scontenta della corruzione del clero e del secolo, vagheggiava i primi tempi cristiani; ma *intuiva*, non *dimostrava*. In oltre i settari l'aveano rotta coll'episcopato e col Papato; mentre Marsilio, pur negandone l'istituzione divina, li volea conservati come istituzioni umane utili, necessarie pel governo della Chiesa.

Neppure nuova era l'applicazione a questa del principio della sovranità popolare: parlammo di Durando di Mende, e di Giovanni di Parigi, i quali però non negavano l'origine divina del Papato e dell'episcopato; ma sappiamo anche di Valdesi che, interrogati donde venisse la potestà dei loro vescovi che non erano stati istituiti da Dio, rispondevano che dal popolo.[3] Ma in questo punto, anche più che nel prece-

---

[1] *Defensor Pacis*, Dictio II, cap. 13, pag. 228.

[2] Ibid., Dictio II, cap. 10, pag. 217.

[3] Gieseler, *Kirchengeschichte*, 1e Aufl., Viertel Theil, pag. 640, nota 29. « Moneta, lib. V, cap. 1, § 4. pag. 402: — Ordinem ecclesiasticum ipsi (Valdesi) ad minus triplicem confitentur, scilicet Episcopatum, Presbyteratum et Diaconatum, sine quo triplici Ordine Ecclesia Dei non potest esse, nec debet, ut ipsi testantur. Dicamus ergo eis: *si Ecclesia Dei non est sine istis Ordinibus, vestra autem generatio sine eis est, ergo non est de Ecclesia Dei.* Si autem dicant: *nostra generatio illos ordines habet;* quaero: *a quo habuit? qui enim est Episcopus vester?* Si dicant: *talis homo;* dicite: *quis ordinavit eum?* Si dicunt: *quidam;* quaeso etiam: *quis istum alium ordinavit?* Et sic ascendendo compellentur usque ad Valdesium venire. Postea quaerendum est: *unde iste Ordines habuit?* — Als die Antworten der Waldenser werden angegeben und widerlegt: — quidam dixerunt quod Valdesius Ordinem habuit ab universitate fratrum suorum. Eorum autem, qui hoc dixerunt, principalis auctor fuit quidam haeresiarca pauperum Lombardorum, Doctor perversus, Thomas nomine: hoc autem

dente, fra Marsilio e i Valdesi passa la differenza che fra la dimostrazione e l'intuizione: giacchè la negazione del Papato e dell'episcopato cattolico era un fatto messo in pratica ed intimamente penetrato nella coscienza di sètte numerose; mentre la spiegazione teorica dell'origine della potestà dei nuovi vescovi era il fatto soltanto di qualche povero Valdese messo alle strette dagl' Inquisitori.

La negazione poi dell'infallibilità del Papa non deve arrecarci meraviglia, giacchè quest' infallibilità era ancora ben lontana dal diventare un domma, anzi abbiamo detto più volte che neppure l'affermavano tutti gli scrittori papalini. Ma era già messo in sodo il concetto della infallibilità dei vescovi radunati in concilio; e la novità di Marsilio consiste in questo, che egli sposta l'infallibilità dal concilio dei vescovi a quello di tutta l'*universitas fidelium* o dei rappresentanti da essa direttamente eletti; in questo adunque che egli osa riprodurre l'antico concetto cristiano. Neppure deve farci meraviglia la partecipazione dei laici al concilio, giacchè essa —, oltre che c'era stata nei primi tempi cristiani,[1] nei quali i laici avevano assistito ai concilii come presidenti disciplinari o come consultori, quantunque non come giudici o votanti —;[2] non era ancora del tutto scomparsa; anzi qualche vescovo stesso la proponeva ancora nel secolo XIV pei concilii provinciali.[3] Quanto poi alla convocazione del concilio per autorizzazione del Principe, se non la teoria, questo era stato il fatto non solo sotto gl' Imperatori romani, ma anche nel medio evo; e i rappresentanti delle potenze non sono stati più invitati ad assistere ai Concili ecumenici se non nell'ultimo Vaticano del 1870. La novità e il torto di Marsilio fu quello di aver voluto convertire un fatto non raro in una legge, violando la libertà religiosa: ma nell' antichità e nel medio evo non si avea ancora idea chiara dei diritti della coscienza ed in genere dei diritti individuali, e perciò Marsilio, pur negando alla Chiesa la coercibilità degli eretici e degli increduli, afferma che lo Stato nell' interesse suo può punirli, e non spende una parola in favore della libertà di coscienza. A noi non ispetta di discutere se e quanto la previa revisione della scomunica per parte dello Stato violi la libertà della Chiesa, osserviamo però che questo era già il fatto in Francia, come notammo nell'Introduzione (§ 2), e che anzi avea avuto origine

---

probare taliter nisus est: Quilibet de illa congregatione potuit dare Valdesio ius suum, scilicet regere seipsum, et sic tota congregatio illa potuit conferre, et contulit Valdesio regimen omnium, et sic creaverunt illum omnium Pontificem ac Praelatum. — »

[1] Una formula di concilio diocesano ancora del 1022 dice che entrino *laici bonae conversationis* nel concilio, ma dopo la preghiera escano. Vedi Van-Espen, *Jus Eccl. Univ.*, lib. I, pag. 99, ediz. 1781.

[2] Vedi Hefele, *Conciliengeschichte*, Freiburg in Breisgau, 1858, Bd. I, pag. 3-6

[3] Durando, *De modo* ec., pag. 53: « deinde ingrediantur (parla dei concili provinciali) laici, qui electioni concilii interesse meruerunt. »

sotto un Re, che già era stato poi canonizzato; e Marsilio probabilmente non ignorava la pratica francese, quantunque non ne faccia menzione.

Rispetto alla coercizione, Giovanni di Parigi avea detto vagamente[1] che non appartiene alla Chiesa, ma nessuno l'avea affermato recisamente: e Marsilio fu il primo a spiegare questo ardire non solo con un' affermazione recisa, ma anche con una teoria sviluppata: del resto trovava esempi nella pratica degli Stati, e nei primi tempi del cristianesimo.

Posto questo concetto della Chiesa, e questa relazione di essa con lo Stato, è naturale che il Padovano neghi le immunità delle imposte e del foro;[2] ma non arriva a concepire un foro puramente ecclesiastico, come noi per esempio distinguiamo un foro militare, pei reati puramente militari, dal foro comune al quale i militari vanno soggetti per gli altri reati e per le liti civili. Non farà neppur meraviglia che egli sostenga il matrimonio civile.[3]

Abbiamo considerato la teoria religiosa di Marsilio dal lato specialmente politico, che è il principale non solo pel nostro argomento, ma anche per Marsilio stesso. Quanto al lato puramente dommatico, non deve recarci meraviglia l' esclusione di certi elementi dalle fonti della fede: Dante, che pure professava tanto rispetto per il Papato, ammette presso a poco le stesse fonti; anch' egli esclude le Decretali.

---

[1] A pag. 131 del *De potestate regia et papali* (Goldast, II) dice, che il giudizio dell' eresia appartiene alla Chiesa, la punizione allo Stato; ma aggiunge: « Licet principes de negligentia exequendi, a Papa reprehendantur et puniantur. »

[2] *Defensor Pacis*, Dictio, II, cap. 2, pag. 192: « Fiunt enim et fieri possunt per diaconos et presbyteros seu episcopos actiones multae voluntariae, transeuntes in commodum et iniuriam alterius, pro statu vitae praesentis. Et ideo talium mensura debet esse humana lex, quemadmodum 15 primae dictum est, et dicetur amplius ad propositum octavo huius. » — Dictio II, cap. 5, pag. 204: « Cum igitur malefactores possint esse presbyteri sicut non presbyteri secundum omnia transgressionum genera, nobis enumerata secundo huius, per necessitatem sequitur, ipsos, subesse debere in iudicio coactivo regibus, ducibus aut aliis principantibus secularibus, quos legislatoris humani auctoritate statuendos ostendimus 15 primae. »

[3] Quindi, giacchè questo in parte lo sappiamo dal *Defensor* e in parte possiamo logicamente desumerlo dal medesimo, per la conoscenza della teoria di Marsilio non è indispensabile la discussione sull' autenticità dell' uno dei *Tractatus de iurisdictione Imperatoris in caussa matrimoniali* attribuito a Marsilio. Vedi Riezler, pag. 234; Friedberg, *Die Mittelalterlichen*.... Zweiter Theil, pag. 29, n. 3; Müller, *Der Kampf* ec., II, pag. 159-63. — *Defensor Pacis*, Dictio II, cap. 21, pag. 260: « .... nihilque circa humanos actus alios, veluti ieiunia, esus carnium, abstinentias, sanctorum canonizationes ac venerationes, operum mechanicorum aut aliorum quorumcumque prohibitiones seu vacationes,... *matrimoniorum copulas infra certos cognationis gradus*, ordines quoque sive collegia religiosorum approbare vel reprobare, reliquaque similia lege divina licita seu permissa, statuere sub aliqua ecclesiastica censura, eoque minus ad ea quenquam obligare possit sub poena reali vel personali in statu praesentis saeculi exigenda, absque iam dicti legislatoris autoritate. »

Il Meyer [1] osserva, che però Marsilio si stacca dal cattolicismo in quanto sostiene, che le scritture canoniche non ammettono altra prova che la loro propria autorità, cioè in quanto il fedele non è tenuto ad intendere la Bibbia secondo l'autorità della Chiesa. Ma sono espressioni vaghe,[2] delle cui possibili conseguenze Marsilio non si dava ragione; egli, conformemente allo spirito dei riformatori medievali,[3] non intendeva di esser fuori della Chiesa cattolica.

Non abbiamo riferito gli argomenti critici, esegetici e storici che Marsilio adopera nella sua teoria religiosa, perchè noi studiamo specialmente le teorie *politiche*, e perchè del resto chi vuole, può leggerli nell'esposizione sistematica del Meyer,[4] o in quella del Riezler più conforme all'ordine dell'autore. Si noti tuttavia, che questi appena dubita sul contenuto della donazione di Costantino, e punto sulla donazione stessa,[5] e che tuttavia sostiene che San Pietro non fu a Roma, o che per lo meno ciò non si ricavi dal Nuovo Testamento, o che ci fu più tardi di San Paolo; e che quindi, se il primato pontificio è fondato sulla successione nel seggio di Pietro, Antiochia, dove egli certamente risiedette, dovrebbe pretendervi con più ragione di Roma: vedremo gli scrittori papalini confutare quest' obbiezione.[6] Si noti pure, che Marsilio piglia parte[7] ardente anche alla questione della povertà evangelica, schierandosi dal lato dei Francescani: ho già detto che io non so, se la buona fede di lui, uomo pratico e non indifferente ai beni terreni, qui sia intera, o se più tosto egli non si avvalga per astuzia di guerra di una teoria opposta alla papale.

Dall'esposizione, che abbiamo fatto, di entrambi i lati politico e religioso del sistema, si è potuto vedere come Marsilio tratti dello Stato e non dell'Impero: nella seconda parte o dizione egli spesso parla di Ludovico il Bavaro nelle invettive che fa contro il Papato; ma non si pronunzia sulla quistione della Monarchia universale: anzi, siccome s'è visto, formulatasi la quistione se sia più utile questa forma o più tosto l'altra degli Stati singoli indipendenti, egli scansa di rispondere

---

[1] *Op. cit.*, pag. 55.

[2] *Defensor Pacis*, Dictio II, cap. 19, specialmente pag. 255 dell'ediz. Goldast (tomo II).

[3] È noto come i Valdesi si appellassero al Papa. Vedi Neander, *General history of the christian religion and church*, London, 1850 e seg., vol. VIII, pag. 354. Vedi anche *ibidem* a pag. 389 la protesta di ortodossia di Dolcino. Similmente i Catari aveano protestato che: « Malae gentes nos vocant haereticos, et nos non sumus haeretici, imo sumus boni christiani. » F. Tocco, *Delle eresie del medio evo*, nel *Giornale Napoletano*, gennaio 1881, pag. 310.

[4] *Op. cit.*, pag. 53-78.

[5] *Defensor Pacis*, Dictio II, cap. 19, pag. 187.

[6] Vedi appresso, pag. 138, nota 1.

[7] *Defensor Pacis*, Dictio II, cap. 12-14.

dicendo che tale ricerca non appartiene all'argomento del presente trattato. Alcuni hanno voluto vedere in questa reticenza una tacita negazione della Monarchia universale: ed io sono in parte d'accordo; non tanto, od almeno non solo, pel sistema stesso del *Defensor Pacis;* ma anche pel tratto *De Translatione.* In vero il principio elettivo esisteva di fatto nell'Impero, e la limitazione della volontà del Principe per mezzo delle leggi avrebbe potuto applicarsi all'Imperatore non meno che ai Re. Però Marsilio nel *De Translatione* non difende la *necessità* della Monarchia universale come aveva fatto Dante, ma soltanto l'indipendenza dell'Imperatore dal Papa:[1] insomma Marsilio, difendendo la causa di Ludovico il Bavaro, non intendeva difendere la causa della Monarchia Universale, ma quella dello Stato.[2] Però io non intendo dire che il Padovano fosse contrario alla Monarchia universale, perchè si accorgesse che la medesima avrebbe soffocato gli sviluppi nazionali: questo motivo neppur l'aveano presentato esplicitamente i sostenitori di Filippo il Bello: queste idee Marsilio non le avea, ed era difficile che potesse averle. Anzi egli non avea un concetto chiaro su questa materia; tratta la quistione dello Stato, ma non si occupa dell'altra della Monarchia universale: e se in generale la sua teoria, come abbiamo detto suppone lo Stato-città; pure talvolta bisogna supporre più tosto un Monarca universale,[3] così quando dice che il Papa deve avvertire il Principe del bisogno della con-

---

[1] Ecco come conclude, capitolo ultimo: « qui principes (Alamanniae) usque ad moderna tempora Imperatorem eligunt, ad solemnitatem, non quidem propter necessitatem aliquam per Romanum episcopum coronandum.... Praemissa quidem omnia per Romanum pontificem attentata et cum eius consentientibus consummata, quantum robor habeant in praesenti, » etc.

[2] Egli stesso nel *De Translatione,* cap. 1, dice: « Quoniam in eo quem Defensorem pacis habemus, tractatum fecimus de Romani *et cuiuslibet alterius* principatus institutione.... »

[3] Il Labanca (*Op. cit.,* pag. 126-28) vuole sostenere, che Marsilio abbia concepito lo *Stato particolare* moderno, cioè che debbano esistere degli Stati singoli; e pare interpreti Marsilio proprio nel senso, che questi non voglia l'Impero, ma soltanto degli Stati particolari indipendenti. Ma le prove da lui addotte mi sembra non convalidino punto la sua interpretazione. Il passo (*Defensor Pacis,* Dictio I, cap. 2, pag. 156 dell'ediz. Goldast, II) da lui riferito a pag. 128, nota 1, sembrerebbe stare in favore di quella; ma è tratto da Aristotile, come avverte lo stesso Labanca, ed è una di quelle ripetizioni che io ho chiamato macchinali, cioè una ripetizione pura e semplice, non un'assimilazione: di più, è una definizione del *regnum,* ma nè Aristotile nè Marsilio dicono che questa sia l'ottima forma di governo. Se alcuni passi di Marsilio, e specialmente la sua teoria della sovranità popolare, accennano evidentemente allo *Stato particolare,* non accennano allo *Stato particolare* moderno cioè allo Stato-nazione, ma accennano allo Stato-città ideale di Aristotile desunto dalla realtà delle repubblichette greche, ripetuto spesso e macchinalmente dagli scrittori politici medievali (vedi p. es. avanti pag. 32, nota 4, e appresso, pag. 133, nota 1 e 2), e riprodotto forse non del tutto incoscientemente, ma certo confusamente, da Marsilio, che lo trovava effettuato nei Comuni.

vocazione del concilio ecumenico e riceverne l'autorizzazione: e alla concezione dello Stato-città influiva più il Maestro che i Comuni, infatti essa si trovava già anche in altri politici anteriori, come per esempio in San Tommaso [1] e in parte anche in Giovanni di Parigi. [2] Insomma non dimentichiamo che Marsilio è vissuto in un'epoca di riflessione politica ancora bambina, che quindi non ha scosso ogni autorità, e non può esser sempre ben determinato e chiaro; non dimentichiamo che è vissuto nel medio evo, e che quindi anch'egli va in cerca di una forma perfetta di governo [3] quantunque diversa da quella dei suoi antecessori, e tiene poco conto delle condizioni storiche speciali.

Del resto il merito del Padovano è grande, e consiste specialmente nella teoria della sovranità popolare, nella negazione della coercizione alla Chiesa, e nella difesa dello Stato in sè. I fautori di Enrico IV e di Enrico V aveano sostenuto la causa specialmente dell'Impero, i fautori di Filippo il Bello quella specialmente della Francia di fronte alle due Monarchie universali dell'Impero e della Chiesa, abbandonando del resto alla loro sorte gli altri Principati: altri aveano difeso la causa della Chiesa: Marsilio pel primo difende la causa dello Stato in genere di fronte alla Chiesa, e ne afferma la piena sovranità. Giovanni di Parigi avea sostenuto una libera Chiesa accanto ad un libero Stato; Marsilio sostiene che la Chiesa debba esser dentro lo Stato, e quindi pel primo ricusa le immunità ecclesiastiche. Di più: Marsilio non si limita a sostenere la dipendenza dello Stato dalla Chiesa e la sua piena sovranità sulla stessa; ma ne abbozza l'organismo interno fondandolo sulla sovranità popolare: insomma non si limita a difendere lo Stato dai nemici esterni (la Chiesa); ma vuole ricostruirlo internamente su quel principio, che sta a base degli Stati moderni.

A noi non ispetta di mostrare come la sua teoria sia stata messa in pratica da Ludovico il Bavaro; chi vuole, può fare da sè stesso i riscontri leggendo il Gregorovius [4] o il Müller. [5]

Esaminiamo ora i sistemi degli oppositori, cominciando da Pietro Paludano.

---

[1] *De Regimine Principum*, lib. II, cap. 3.
[2] *De potestate regia et papali*, in Goldast, tom. II, pag. 112.
[3] Vedi specialmente Dictio I, cap. 9 del *Defensor Pacis*.
[4] *Geschichte der Stadt Rom*, Band VI, elftes Buch, drittes Capitel, 4.
[5] *Der Kampf* ec.

§ 3. — *Pietro Paludano* [1] (1328?) [2]

Del suo trattato *De causa immediata ecclesiasticae potestatis* [3] egli stesso ci dà in poche parole il contenuto: « Intorno alla potestà conferita da Cristo ai prelati della Chiesa sono da vedersi sei cose: 1° la potestà di Pietro: 2° la potestà degli Apostoli: 3° la potestà dei discepoli: 4° la potestà del Papa: 5° la potestà dei vescovi: 6° la potestà dei curatori. » [4] Di questi articoli a noi interessa il quarto, cioè quello intorno alla potestà del Papa; ci serviremo degli altri in quanto potranno illustrare le idee (non possiamo veramente parlare di un sistema) politico-religiose dell'Autore in quello esposte.

Le quali sono le seguenti. La potestà del Papato è istituita immediatamente da Dio, per mezzo del quale può dirsi che pure avvenga la collazione; giacchè l'elezione dei cardinali non è confermata da altri che da Dio, il quale si riserva poi il giudizio dell'eletto: mentre la potestà dei vescovi e dei curatori proviene sì da Dio ma mediante il Papa, tanto la potestà di ordine quanto specialmente quella di giurisdizione. Così adunque sostiene la plenaria potestà di giurisdizione, ma non di ordine [5] del Papa sulla Chiesa, la quale siccome minore di lui, non potrebbe abolirne (*tollere*) una costituzione (*constitutionem*). [6] E non solo il Papa è superiore alla Chiesa riunita, al concilio, ma esso può [7] togliere ai prelati la potestà di giurisdizione, e governare tutte le diocesi della Chiesa per mezzo di legati senza vescovi e curatori. [8] E se il Papa abusa della sua potestà, fa

---

[1] In alcuni manoscritti si trova il titolo *De principe et praelatorum ecclesiae potestate* invece dell'altro *De causa immediata ecclesiasticae potestatis:* nei manoscritti l'opera talvolta è attribuita a Guilielmus Petri de Godino († 1336) invece che a Pietro Paludano († 1342). Vedi Quétif.... et Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, 1719-21, vol. I, pag. 592, 607.

[2] Non so donde il Riezler abbia desunto la data 1328: a me interessa di notare, che l'opera mi sembra scritta dopo il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, cioè dopo il 1324, per le ragioni che appresso esporrò.

[3] Che non è inedito, come dice il Riezler, pag. 287, ma fu stampato a Parigi, 1506, ediz. già citata dal Savigny, *St. del D. R. nel m. e.* lib. V, § 178.

[4] *De causa immediata ecclesiasticae potestatis*, pag. 1 del trattato.

[5] Ibid., pag. 65: « Sed haec praeeminentia et plenitudo (potestatis del papa) non est quantum ad potestatem ordinis in qua est aequalis aliis ut dictum est; sed tantum quantum ad potestatem iurisdictionis. »

[6] Ibid., pag. 42.

[7] Ibid., art. 6, conclusio 35.

[8] Ibid., art. 6, concl. 39 della concl. 2 della concl. 6.—Già Clemente IV avea dichiarato: « quod Ecclesiarum, Personatuum, Dignitatum, aliorumque Beneficiorum Ecclesiasticorum plenaria dispositio ad Romanum Pontificem noscatur pertinere, quodque non solum ipsa cum vacant, possit de iure conferre, verum etiam ius in ipsis

si un peccato, ma la disposizione abusiva frattanto ha forza di legge.[1] Così l'Autore viene a sostenere l'ubbidienza passiva della Chiesa verso il Papa, quantunque non lo dica esplicitamente: ed infatti la Chiesa non ha in nessun caso il diritto di deporre il Papa. E pure egli sostiene la sovranità popolare: come si spiega questa antinomia? — Si vedrà da quanto segue.

L'Autore dice, che, chi è eletto e confermato dagli uomini, può esser deposto dai medesimi: il Papa è eletto sì dagli uomini, ma confermato da Dio, quindi non può esser deposto dagli uomini.[2] Ma chi sono questi elettori del Papa? — Chi ha da esser governato ha il diritto di eleggersi il governante;[3] dunque i rappresentanti di tutte le diocesi della Cristianità, e non soltanto quelli della diocesi di Roma cioè i Cardinali, dovrebbero eleggere il Papa: ma per evitare l'incomodo della riunione dei rappresentanti di tutta la cristianità, l'elezione del Papa, cioè del capo di tutta la Chiesa, si è delegata dalla Chiesa ai Cardinali, che perciò la rappresentano.

Quanto poi ai capi del potere laico, essi non sono confermati da Dio, e quindi possono essere deposti dagli uomini: cioè dagli elettori stessi, se l'eletto non sia stato confermato da un altro potere; nel caso contrario da questo. La Chiesa non conferma i Re;[4] dunque parrebbe che, secondo l'Autore, non dovrebbe avere diritto di deporli; ed infatti egli in qualche punto, senza muoversi tale questione, dice addirittura che il popolo ha il diritto di deporre quel Principe, che esso ha eletto ed altri non ha confermato: ma poi soggiunge che il Papa se non conferma i Principi, se non è superiore a loro *ratione regiminis*, lo è però *ratione delicti*; sicchè, se il Principe abusa del suo potere, il popolo non può deporlo egli stesso, ma deve rivolgersi al Pontefice.[5] E ciò non solo

---

tribuere vacaturis. » Clemente V poi *in Clementina prima Ut lite pendet* avea asserito il medesimo diritto appartenere alla Santa Sede anche sui beneficii, la cui collazione fosse propria degli Ordinarii cioè dei vescovi ed arcivescovi.

[1] *De causa immediata* ec., art., 6, concl. 44.

[2] In certi punti dice che è eletto da Dio stesso: egli come il Trionfo, parte incosciamente dal principio di Dante che i così detti elettori sono più tosto denunciatori, pag. 43: « cum inferior ecclesia vel mundus, quamvis super se papam posuerint et non Christus, nec possunt eum deponere, nec.... » pag. 64: « Ideo impossibile est quod papa ab homine puro vel ab aliquo statu humano confirmetur: sive quod ille status alicui detur et confirmetur nisi a solo Deo. »

[3] Però di questo principio della sovranità popolare il Paludano non ne è un deciso sostenitore; egli parte dalle condizioni di fatto: cioè nella Chiesa c'è il principio elettivo, e va bene; ma egli non pretende applicarlo ai Regni che sono ereditari; giacchè conosce il diritto, e ne applica le disposizioni, e rispetta le condizioni di fatto.

[4] *De causa immediata* ec., pag. 44: « papa non habeat confirmare quemlibet regem.

[5] Ibid., pag. 44.

nel caso di eresia, ma anche in quello « d'insufficienza, come se il Re fosse idiota od invalido, e perciò il Regno pericolasse; questo Re certamente meriterebbe d'esser deposto, perchè il bene comune è da preferirsi al privato. » Dunque il Papa è superiore al Principe « non solo nelle cose spirituali, ma anche nelle temporali, » in quanto è necessario « pel bene spirituale del Principe stesso e degli altri; e per lo meno è superiore *ratione delicti.* » Dunque si vede bene che il Paludano indirettamente viene a sostenere la dipendenza dello Stato dalla Chiesa. Il Papa può scomunicare il Re, e quindi deporlo e sciogliere i sudditi dal giuramento, conseguenza legalmente necessaria giacchè lo scomunicato non può rivestire un ufficio pubblico. E tutto questo sempre per l'interesse immediato o mediato della religione, non perchè la Chiesa voglia intromettersi arbitrariamente negli affari temporali! infatti essa depone il Principe e scioglie i sudditi dal giuramento, ma non intende (differentemente dalla teoria del Trionfo) usurpare il diritto di elezione di costoro, ad essi rimette l'elezione di un nuovo Principe. E perciò il *consensit* della glossa sulla deposizione di Childerico ed elezione di Pipino, non deve riferirsi anche alla deposizione di Childerico, la quale il Papa avea fatto da sè stesso di pieno diritto, ma soltanto all'elezione di Pipino.

Insomma l'Autore, quantunque non lo dica esplicitamente, pure lascia supporre che i popoli cristiani non abbiano il diritto di deporre i loro Re; perchè hanno un superiore, il quale, quantunque non confermi i Re e non sia loro superiore *ratione regiminis*, pure lo è *ratione delicti*. Mentre i Romani poterono deporre i loro Re, perchè allora questo superiore, il Papa, non c'era. [1]

Queste idee l'Autore non l'esprime nella forma così decisa, sotto la quale noi le abbiamo esposte; non già perchè gli manchino studi sufficienti, ma perchè non ha piena coscienza del principio della sovranità popolare, che ora gli serve di base, ora no: chè anzi, quanto a sufficienza di studi, egli applica opportunamente e spesso dei concetti giuridici, [2] i quali schiariscono la quistione. Così paragona il voto elettorale al dono, e dice che, come il donante, se il donatario si mostra ingrato, non può revocare il suo dono di autorità propria, ma deve ricorrere all'autorità pubblica, al superiore; così anche gli elettori, quando l'eletto abusi del potere. « Ma supposto che il donatario non abbia superiore, o che questi sia tale che non gli si possa ricorrere per via legale, può il donatore farsi giustizia da sè, come in altri casi, nei quali è lecito farsi giustizia senza del giudice e afferrare il debitore che fugge. Nel medesimo modo quantunque volontariamente uno si sottoponga alla servitù di un

---

[1] *De causa immediata* ec., pag. 44.

[2] Del diritto romano conosce non soltanto le Autentiche; p. es. pag. 42 cita il Digesto.

altro; se tuttavia questi abusa del dominio, il servo può reclamare la sua libertà: e se non ci fosse superiore, il servo potrebbe scuotere il giogo d'autorità propria. Lo stesso si dica di quel popolo che volontariamente si costituì un Re, perchè governasse bene, non perchè tiranneggiasse: »[1] ma, egli prosegue, a meno che il Re non sia stato confermato da un'altra autorità.

Or mi si potrebbe domandare, se il Paludano si faccia l'obbiezione che ci sia un superiore universale temporale pei Principi, e quindi non ci sia bisogno che i popoli ricorrano al Papa quando si tratti della deposizione di quelli; che al più dovrebbero ricorrervi quando si trattasse della deposizione del Monarca universale temporale. Il Paludano non si pone una tale questione, quantunque sarebbe stato il caso di accennarla a pag. 44-45 e a pag. 64, nella quale ultima dimostra « che l'Imperatore da principio ebbe l'Impero dal consenso del popolo; ma il Papa non ha la potestà dal consenso della Chiesa, sì bene da Dio; » al qual proposito neppure accenna se ai tempi suoi esista o no un Imperatore, un'istituzione d'Impero.

Ma torniamo al Papa. Abbiamo esposto come la Chiesa, inferiore ad esso, non possa deporlo. Ma se cade in eresia? — Allora pel fatto stesso dell'eresia cessa di esser capo della Chiesa, e quindi vien deposto *de facto*, non *de jure*.[2] Per qualunque altro delitto (*crimen*) il Papa non cessa di esser Papa, e non può esser giudicato dalla Chiesa: la quale può soltanto riprenderlo e resistergli quando ordina il male. Ma se il Pontefice « è tanto cattivo di costumi da distruggere la Chiesa di Dio, » questa si limiterà al rimprovero ed alla resistenza, o deve anche prevenire il male? — L'Autore porta degli esempi di casi in cui bisogna resistere al Papa, così « se egli volesse dare ai suoi parenti tutto il tesoro della Chiesa, o distruggere la Chiesa di San Pietro e fare un palazzo ai suoi parenti, o dare a loro il patrimonio temporale di Pietro, il che non è lecito, o qualcos'altro di simile; non sarebbe da permettersi; gli si dovrebbe resistere e non ubbidirlo, tuttavia senza deporlo. » Ma questo conflitto come si può risolvere se manca una Costituzione, se la Chiesa non ha diritto di deporre il Papa? Ed infatti l'Autore continuando a proporre dei rimedi, parla prima dell'orazione e, direi quasi, dell'ubbidienza passiva, e poi d'altra parte propone un mezzo anche illegale cioè che i cardinali si convochino da sè stessi anche contro voglia del Papa.[3]

Il Paludano pare che abbia di mira specialmente Marsilio, quando si occupa della quistione perchè Roma e non Antiochia debba esser sede

---

[1] *De causa immediata* ec., pag. 43.
[2] Ibid., pag. 45.
[3] Ibid., pag. 45.

del successore di Pietro, del capo della Chiesa. [1] Del resto tutto il trattato sembra riguardi il *Defensor*, e specialmente la seconda parte di questo: cioè ha in mira di combattere il principio della sovranità popolare (del quale subisce suo malgrado una certa influenza, specialmente quando concepisce i cardinali elettori del Papa quali delegati di tutta la Chiesa) non in politica, ma in religione, e qui stesso solo in parte; di dimostrare cioè come, quantunque curatori, Vescovi e Papa essenzialmente abbiano la stessa potestà di ordine, pure il Papa ha su questo riguardo alcuni privilegi sui Vescovi, ed i Vescovi sui Curatori; e come quanto alla potestà di giurisdizione Curatori e Vescovi dipendono dal Papa, la cui giurisdizione non è solamente il risultato della necessità umana, storica di avere un capo nella Chiesa, ma è d'istituzione divina. [2] L'Autore adunque, rispetto alla sovranità popolare, a differenza di Marsilio, distingue il campo politico dal religioso. La difficoltà della posizione stava in questo che, secondo le dottrine cristiane, la potestà di *ordine* viene da Dio, e quindi non può esser conferita se non dal suo vicario in terra cioè dal Papa o da delegati di questo; dunque la impressione (prete) e la perfezione (vescovo) del carattere sacerdotale viene dall'alto in basso. Ora come conciliare questa dottrina coll'altra della sovranità popolare? — Concependo quest'ultima non come un'elezione, ma come una designazione o presentazione, la quale, per avere effetto bisogna sia accettata e confermata dal vicario di Dio o dai suoi delegati: o pure ammettendo che gli elettori siano sotto l'immediata ispirazione divina, e quindi non ci sia bisogno di conferma. Il primo era il caso dei Vescovi eletti dal capitolo e confermati oramai dal Papa; il secondo il caso dell'elezione del Papa che non poteva avere una conferma in terra, perchè qui non c'era un potere superiore al suo. Ma questa posizione non si presenta chiara alla mente del Paludano, egli non vede come la dottrina cristiana possa conciliarsi colla sovranità popolare, e quindi dice che quest'ultima vale in politica, ma non nella Chiesa: [3] a differenza di Marsilio il quale, pur ammettendo che l'impressione e perfezione del carattere sacerdotale viene dall'alto in basso, sosteneva che l'elezione (o presentazione o designazione o comunque si voglia chiamare) all'ufficio sacerdotale debba ascendere dal basso in alto, ed estendeva questo principio dall'elezione del Papa e del Vescovo a quella del semplice prete.

---

[1] *De causa immediata* ec., pag. 48.

[2] Ibid., art. 5, concl. 1.

[3] Ibid., art. 4, concl. 11 della 1ª concl. principalis: « quod populus habet sibi constituere superiorem quo ad potestatem corporalem, non autem quo ad spiritualem, si ille eam habeat aliunde. »

§ 4. — *Alvaro Pelayo* (1332).

Il *De planctu Ecclesiae* di Alvaro Pelayo è diviso in due parti: la prima, per combattere l'Antipapa Pietro Corvaia e l'Imperatore Ludovico il Bavaro, tratta della potestà del Papa e delle sue relazioni collo Stato: la seconda poi costituisce il vero *planctus*, cioè una rassegna dei difetti di tutta la società; del Papa, dei Cardinali, dei Vescovi, dei preti, dei monaci, delle monache, dell'Imperatore, dei Re, dei magistrati, dei soldati, degli avvocati, dei notai, dei medici, degli operai, dei contadini, ec. A noi interessa specialmente la prima parte, dalla farragine della quale caveremo i principii politici dell'Autore: non possiamo dire il *sistema*, giacchè egli non li coordina sistematicamente, ma li espone qua e là più tosto citandoli quali assiomi, che dimostrandoli come teoremi nuovi. Ed in vero la sua teoria non presenta nulla di nuovo dopo quello che più sistematicamente avea scritto il Trionfo: neppure, come il Paludano, egli sente l'influenza del principio della sovranità popolare propugnato da Marsilio. Sicchè noi esporremo per sommi capi, aggiungendo qualche osservazione.

Il Pelayo adunque, al pari del Trionfo, sostiene che il Papa abbia la *plenitudo potestatis* e spirituale e temporale, ma che di quest'ultima *debba* lasciare l'esecuzione all'Imperatore ed ai Re.[1] Delle relazioni fra l'Impero e i Re ne parla appena, giacchè esse entravano incidentalmente, o non ci entravano punto, nel piano della sua opera: sostiene che i Re devono star sottomessi all'Imperatore, checchè ne dicano quelli di Francia e di Spagna:[2] ma del resto non determina quale debba essere questo rapporto di dipendenza. Sullo scopo dell'Impero vi si ferma anche meno del Trionfo; dice che è stato istituito da Dio specialmente per far la guerra agl'Infedeli.[3] Adunque Imperatore e Re hanno il loro potere dal Papa:

---

[1] *De planctu Ecclesiae*, Ediz. Venetiis, 1560, foglio 3, pars I, cap. 13: « Jurisdictionem habet universalem in toto mundo papa nedum in spiritualibus: sed temporalibus: licet executionem gladii temporalis et iurisdictionem per filium suum legitimum imperatorem, quum fuerit, tanquam per advocatum et defensorem ecclesiae: et per alios reges et mundi principes.... *debeat* exercere. » — Pars II, cap. 14, foglio 44: « Sexta consideratio papae qui habet regere totum mundum. Quod papae credita sit orbis *dispensatio*, non data *possessio*. » — Il papa può privare l'Imperatore dell'Impero e i Re del Regno (foglio 3, pars I, cap. 13): gli elettori dell'Imperatore hanno dal Papa tale potestà (foglio 4, pars I, cap. 13): ma foglio 19, pars I, cap. 41, dice che il Papa li istituì « de consensu principum; » invece foglio 24, pars I, cap. 45 dice: « Item credo quod papa possit privare electores ecclesiasticos et saeculares iure eligendi imperatorem si vult, etc. »

[2] Ibid., Pars II, cap. 29, foglio 70.

[3] Ibid., Pars II, cap. 29, foglio 70: « Duodecimo, quod (Imperatores) non cu-

però questi *deve* darne a loro l'esecuzione: su questo concetto il Pelayo vi insiste molto più del Trionfo, giacchè non vuole che la Chiesa si intrichi di cose temporali, le quali, come dimostra a lungo nella Seconda Parte, sono una delle cause principali della corruzione di essa.

Dal contenuto dell'opera, anzi dal titolo stesso, già si può desumere come la maniera di argomentare dell'Autore debba essere piuttosto scritturale e patristica e in una parola possiamo dire teologica, anzi che razionale: quest'ultima manca anche di più che nel Trionfo. Però bisogna aggiungere, che il Pelayo era stato professore di Diritto canonico a Perugia, e che nel suo trattato ne usa molto più del Trionfo, il quale tuttavia lo conosceva anch'egli, e non trascurava di metterlo a profitto: abusa delle citazioni non solo del Diritto canonico, ma in generale dei Santi Padri e della Scrittura.

La disposizione degli argomenti non è la tomistica, come in Trionfo, cioè per *quaestiones* e *articuli*, e quindi per *obbiezioni*, *solutio* e *ad singula:* ma per capitoli come in Giovanni di Parigi, Marsilio ed altri.

Quando scrisse la sua opera? — Il Riezler le assegna l'anno 1331, riferendosi al Pertz, il quale ricorda che un manoscritto della Vaticana porta questa data. Ma l'Autore stesso dice[1] d'averlo cominciato[2] nel 1330 e finito nel 1332.[3] Di più: noi non possiamo ritenere l'opera, quale l'abbiamo nelle stampe, espressione genuina delle idee e dei sentimenti di uno scrittore del 1330-32, giacchè egli stesso ci dice di averla corretta e postillata due volte cioè nel 1335 e nel 1340.[4]

Come si può vedere dal passo sopra citato, l'Autore, quando scriveva la sua opera, occupava la carica di penitenziere alla curia di Papa Giovanni XXII, al quale la dedicò. Quindi *a priori* si può desumere, che in essa i suoi avversari non potevan trovare delle espressioni che lo compromettessero quanto all'eresia francescana di Michele da Cesena (della quale anteriormente era stato invano accusato), quantunque l'Autore in quest'opera parli di una riforma che la Chiesa dovrebbe subire e delle virtù degli ordini mendicanti. Del resto egli fa esplicitamente la

---

rant recuperare terram sanctam, et Saracenos inimicos crucis dominicae pugnare, qui fidem catholicam persequuntur: quum ad hoc sit romanum imperium a domino specialiter institutum. »

[1] *De planctu Ecclesiae*, pars II, cap. 92.

[2] Vedi anche foglio 1.

[3] *De planctu Ecclesiae*, pars II, cap. 92: « Complevi autem hoc opus Dei gratia comitante, currente anno MCCCXXXII pontificatus tui (di Giovanni XXII) anno XVI in fine. In sexto sanctae Mariae nivis, in Avinione ubi tunc cum tua curia residebas. Et incepi anno domini MCCCXXX, pontificatus tui anno XIIII in civitate eadem ubi cum tua curia eras et ego servus pedum tuorum et officialis indignus in poenitentiale officio. »

[4] Pagina ultima, *Authoris subscriptio.*

sua dichiarazione di fede nella Chiesa romana, protestando di non intendere opinare diversamente da Papa Giovanni XXII.[1]

Passiamo ora al più accanito oppositore dei Papi suoi contemporanei, Guglielmo Ockam.

§ 5. — *Guglielmo Ockam* (1339-43).

Le opere nelle quali Guglielmo Ockam più specialmente si occupa di politica sono le *Octo Quaestiones*, scritte probabilmente dopo il 1339,[2] e il *Dialogus*, scritto nel 1342 o 43.[3] Egli però dà gli argomenti pro e contro di ogni quistione, senza volere esprimere la sua opinione.[4] Quindi, come ha notato il Riezler,[5] chi facesse un' esposizione di quelle opere come lo Schreiber, non verrebbe così a dare un concetto delle idee dell' Autore. Onde il Riezler cautamente si è limitato a dare il piano e direi quasi l' indice, riferendo qua e là qualche tratto, che gli sembrava fosse l' opinione nascosta dell' Autore, e facendovi delle osservazioni. Il suo risultato è che in Ockam si trova un certo spirito scettico, ma che egli non sia davvero uno scettico,[6] giacchè altrimenti non avrebbe scritto dei volumi in folio per quistioni quasi di pura fede: a che aggiungiamo che egli si dichiara anzi difensore della fede cristiana, che in generale, come abbiamo detto più volte, anche quelli che costituivano delle eresie erano ben lontani dal credersi staccati dalla fede cristiana, credevano che essi, e non il Papa, ne fossero i veri interpreti. Ma in che consiste allora questo certo scetticismo dell' Ockam? — Egli, come ha notato il Riezler,[7] va anche più in là di Marsilio, quando ammette la fallibilità anche nel Concilio, e porta degli argomenti per dimostrare come la fede può assolutamente venir meno negli uomini, quantunque dichiari avanti che questi sono argomenti sofistici, che questa proposizione è eretica.[8]

---

[1] *De planctu Ecclesiae*, Pars II, cap. 92.

[2] Riezler, *Op. cit.*, pag. 250.

[3] Ibid., pag. 303.

[4] Vedi in Goldast, II, 314, 871.

[5] *Op. cit.*, pag. 253.

[6] Ibid., pag. 272-3.

[7] Ibid., pag. 273.

[8] A quest' esempio riferito dal Riezler, pag. 260, ne aggiungiamo un altro analogo (Goldast, II, pag. 508): « Discipulus. Quamvis asserere, quod papa super alios non habet iurisdictionem coactivam, sit haereticum reputandum (ut arbitror), dic (o magister) tamen quomodo praedicti assertores probare nituntur. »

Rammentiamo che la Scolastica, non solo cristiana, ma anche musulmana e giudea, avea distinto fra *theologia naturalis* e *theologia revelata*, tra verità filosofica e verità teologica, e che per esempio Averröes diceva: « Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per

Inoltre, parlando di certe questioni, dice che sono insolubili per mancânza di documenti. [1]

Ma oltre alla fallibilità del Concilio, che del resto (oltre ad essere ipotetica) riguarda più tosto la teoria religiosa che la politica, qual è il contributo che Ockam porta allo sviluppo delle teorie politiche? — Egli, come s'è detto, espone gli argomenti pro e contro di ogni quistione, ma desumendoli dagli scrittori antecedenti; di raro porta degli argomenti nuovi. Neppure coordina il materiale, che già trovava, in un sistema, giacchè ciò è fondamentalmente contrario al metodo, che si è proposto nella trattazione. Neppure si solleva dalle solite prove specialmente bibliche, patristiche, canonistiche alle razionali.

Tuttavia egli era una delle menti più colte e più alte del suo secolo, e quindi sa abbracciare quasi tutte le quistioni politico-religiose che allora si agitavano, riferendone quasi tutti gli argomenti pro e contro: sicchè le *Octo Quaestionis* e il *Dialogus*, se avessimo perduto le opere politiche anteriori, sarebbero una preziosa miniera di notizie sulle idee politico-religiose della sua epoca ed in generale del medio evo, un repertorio. Quelle due opere ci offrono il vantaggio di veder la quistione in movimento, come era agitata dalle due parti contrarie; anche gli altri trattatisti in generale riferiscono gli argomenti degli avversari, ma per combatterli, e quindi spesso svisandoli od almeno scorciandoli; mentre Ockam, quantunque avesse ânch'egli le sue proprie idee, pure intende riferire gli argomenti pro e contro senza pregiudicare la quistione. E poi è più completo dei suoi predecessori, in quanto raccoglie quasi tutti gli elementi: quantunque insista pochissimo sulla sovranità del popolo, non ostante che metta in campo il principio che l'Impero essendo universale sia stato stabilito per volere di tutti gli uomini, i quali perciò potrebbero anche distruggerlo: [2] e quantunque non abbia idea

fidem. » Vedi Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Philosoph. der patrist. u. schol. Zeit.* Berlin, 1877; pag. 181, 182, 195, 197. Vedi anche F. Tocco, *Dei rapporti tra la scolastica e le quistioni politiche e religiose del Medio Evo*, nel *Giornale Napoletano*, marzo 1879.

[1] Quantunque neppur sospetti dell'autenticità della donazione di Costantino (Goldast, II, pag. 329), pure nota che la quistione della traslazione dell'Impero dai Greci nei Franchi è insolubile per mancanza di documenti (Goldast, II, pag. 342; confr. Riezler, pag. 251); e similmente quanto all'altra della traslazione dell'Impero dai Romani nel Papa, pag. 901 bis: « Discipulus. Quid igitur de facto transtulerunt Romani in Papam super Imperium? Magister. Respondetur, quod nemo potest hic dicere, nisi libere et diligenter vidisset Privilegia Papae vel registra fide digna, vel scripturas autenticas de huiusmodi translatione. » E il *Discipulus* nel *Prologus in Dialogum*, pag. 398, dice: « In his autem, quae modo gestio indagare, nolo auctoritate moveri: sed quid in me possunt rationes et auctoritates, quas quis adduceret, aut meditatio propria, experiri. »

[2] Presso Goldast, II, pag. 902.

di costituzionalismo, di guarentigie dei sudditi rispetto all'Imperatore; e non determini bene il rapporto fra Imperatore e Re.[1] Ed invero nelle quistioni politico-religiose ordinariamente c'era una necessaria antinomia, giacchè come abbiamo avuto occasione di notare,[2] di solito si attribuiva lo stesso valore a fonti, che su questo campo spesso davano luogo a deduzioni contrarie, così specialmente il Vecchio Testamento, il Decreto e le Decretali da una parte, e il Nuovo Testamento, i Santi Padri e Aristotile dall'altra. Ma se l'Ockam non dà una teoria, pure, da quella mente vasta ed acuta che egli era, sa sistemare gli argomenti pro e contro delle singole quistioni, e chiarirli.

Il Riezler vede idee proprie dell'Autore in quelle sulla diversità degli scopi dello Stato e della Chiesa, e quindi sulla loro divisione. Io non so sino a qual punto questo concetto fosse penetrato nella mente dell'Ockam; però certi risultati della pratica politica era più difficile che entrassero nella teoria che non inconsciamente nella maniera di sentire; e ciò può vedersi in Ockam, il quale, più chiaramente di Marsilio e senza qui citare Aristotile, distingue tra l'uomo e l'ufficio, tra il *fidelis* e il Re. Egli infatti dice, che un Principe può governare anche senza essere istruito nella Bibbia.[3] Vero è che non sa uscire dal concetto del Principe giudice e superiore alle leggi positive (e quindi dice che Imperatore e Re non hanno bisogno di conoscerle, differentemente dai giudici inferiori, perchè sono superiori alle medesime); ma aggiunge che tralasci lo studio minuto delle leggi, per attendere al governo; perchè il Principe deve essere istruito nella pratica degli affari più che in altro. E mostra un positivismo ancor più spiccato, quando afferma, « che l'Imperatore talvolta deve mettere assolutamente da banda la giustizia o differirla a tempo opportuno; »[4] molto spiccato specialmente pel medio evo, quando non si decampava mai dai principii assoluti, ed il Principe veniva concepito come la personificazione della giustizia. — L'Ockam intuisce anche, però molto meno chiaramente, la distinzione fra beni della Corona e beni della famiglia reale.[5]

Un elemento in parte nuovo ed importante, che troviamo in questo

---

[1] Vedi specialmente, pag. 883, 877, 918, del Goldast, II.

[2] Vedi av., pag. 72.

[3] Presso Goldast, II, pag. 884.

[4] Ibid., pag. 885: « Quod imperator debet quandoque iustitiam totaliter praetermittere, vel differre ad tempus. »

[5] Ibid., pag. 920-21. – A metter sempre più in rilievo l'incuria degli scrittori politici nel trar profitto delle istituzioni già esistenti, rammentiamo come in Germania una sentenza già del 1281 « spogliava l'Imperatore della facoltà di alienare od oppignorare i beni della corona dichiarando che era necessario per tali disposizioni il consenso degli elettori; ed anche più innanzi si procedette in Francia, dove l'inalienabilità del demanio fu proclamata (1318) da Filippo V. » Pertile, *St. del Dir. ital.*, vol. II, parte I, pag. 567.

teologo-politico, sono le argomentazioni a favore dello Stato desunte dal Diritto romano.[1] In autori antecedenti l'abbiamo visto adoperato, ma, tranne che in Landolfo Colonna, non in favore dell'Impero: Ockam invece se ne avvale maggiormente in difesa dello Stato, dell'indipendenza dell'Imperatore dal Papa.[2] Del resto egli stesso non fa del Diritto romano un uso così largo come del canonico; perchè, oltre che probabilmente lo avea molto meno familiare, non gli era sempre facile procurarsi un *corpus iuris*.[3] È probabile che, quando scrisse il *Dialogus* realmente non avesse seco un *corpus iuris* giustinianeo; giacchè nel parlare di Diritto romano o non dà le indicazioni,[4] o si riferisce al Decreto.[5] Invece nelle *Octo Quaestionis* le dà, nè si riferisce al Decreto.[6]

Ricapitolando possiamo dire, che Ockam non sente l'importanza del principio fondamentale di Marsilio, la sovranità popolare: quantunque conosca il Diritto romano e sia assai più colto, pure piccolo e incerto contributo porta alla teoria dell'indipendenza e sovranità dello Stato; Marsilio resta sempre il protagonista teorico della lotta di Ludovico il Bavaro colla Curia Pontificia.

---

[1] Presso Goldast, II, pag. 329, 918, ec.
[2] Vedi specialmente pag. 329, 905.
[3] Vedi pag. 870.
[4] Esempio pag. 956.
[5] Esempio pag. 918, 405.
[6] Vedi p. es., pag. 329, 330, 332.

CONCLUSIONE.

Dando finalmente uno sguardo generale a tutti i gruppi di scritti o sistemi, che abbiamo esaminato, ricapitoleremo i principii oppugnati o difesi, e vedremo il cammino da loro percorso.

Cominciamo dall'origine della potestà. Gregorio VII accenna vagamente al principio della derivazione diabolica dello Stato, già messo innanzi da qualcuna delle sètte cristiane primitive: ma era più che altro un' astuzia di guerra: ed infatti del resto egli stesso e il suo partito stesso sostenevano che dovesse provenire dal popolo e ricevere la conferma pontificia. Onde gli avversari insistono maggiormente sulla derivazione da Dio, ed Enrico IV scrivendo a Gregorio VII s'intitola Re per grazia di Dio e non per volontà del popolo. [1] Cessata la lotta per le investiture, scompare quasi del tutto l'idea della derivazione diabolica, resta la derivazione divina. Contemporaneamente ritorna a far capolino il principio della sovranità popolare, però non più nel senso gregoriano che debba stare subordinata all' approvazione pontificia, della quale non si fa cenno, sì bene nel senso antico, di sovranità indipendente: ma quel principio da prima è in generale una superfetazione erudita nella coscienza degli autori, non ha compenetrato la loro maniera di pensare: di che non ha tenuto conto il Bezold. Questa superfetazione erudita avea luogo specialmente in Giovanni di Salisbury: anche San Tommaso e i suoi scolari, illuminati oramai da Aristotile, riconoscono che veramente la miglior forma di governo sarebbe la *politia*, cioè la nostra repubblica democratica; ma soggiungono che per le condizioni presenti la forma più opportuna è la Monarchica, s'intende sempre assoluta. Gli scrittori francesi poi, fatta in parte eccezione di Giovanni di Parigi, accennano anche meno a sovranità popolare, giacchè aveano da difendere una Monarchia ereditaria. Dunque il principio della sovranità popolare ci si fa innanzi in tutta la sua pienezza per la prima volta in

[1] Vedi Neader, *Op. cit.*, vol. VII, pag. 147.

Marsilio da Padova. Ed è naturale; perchè egli fu il primo a concepire la potestà come derivata dalla mente umana e non da Dio, cioè che Dio abbia lasciato agli uomini il libero arbitrio di scegliersi i governi e i governanti: mentre Dante avea detto che i così detti elettori del Monarca fossero più tosto denunciatori della volontà divina, e Agostino Trionfo cercava di salvare nell'elezione del Papa il libero arbitrio dell'uomo e la derivazione da Dio, come Giovanni di Parigi avea fatto per la potestà laica dicendo che venisse dall'uomo sotto l'ispirazione divina.

Ora qual era il fondamento del concetto della derivazione da Dio? — Degl'Imperatori romani s'era fatta l'apoteosi, ma più per adulazione che per credenza religiosa: lo stesso si dica degli onori troppo servili che la Chiesa avea prestato agl'Imperatori bizantini. Insomma il concetto della derivazione da Dio non è tanto un'eredità dell'antichità, quanto una creazione del medio evo. Cioè l'antichità avea concepito lo Stato etico-mondano, il medio evo invece l'etico-oltremondano, vale a dire lo Stato come uno strumento della Chiesa, come un collaboratore per la salvazione delle anime: quindi la potestà laica dovea provenire da Dio, come l'ecclesiastica, quantunque in secondo luogo. Ora il concetto dello Stato, strumento della Chiesa, non cessa veramente se non con Marsilio da Padova; il quale, appoggiandosi ad Aristotile, fa invece della Chiesa uno degli elementi dello Stato, e la mette quindi dentro di esso. È Marsilio il primo a dire che lo Stato punirà le eresie in quanto nuocciano ad esso, e non in quanto sono trasgressioni della legge divina.

Dunque libero arbitrio dell'uomo nell'elezioni, sovranità popolare, e Stato etico-mondano erano tre concetti connessi; e li troviamo tutti e tre in Marsilio. Conseguenza naturale dei quali era la negazione del potere coercitivo e delle immunità ecclesiastiche dalle imposte e dal fôro: il primo non negato interamente neppure da Giovanni di Parigi; quanto alle immunità poi ci erano state lagnanze per gli abusi, ma non si era attentato da nessuno all'istituzione stessa.

Di più, Marsilio non difende una pretesa od un diritto speciale di un singolo Stato, come i sostenitori di Enrico IV e di Enrico V l'investitura imperiale dei conti-vescovi, come i sostenitori di Filippo il Bello l'indipendenza temporale della Francia dal Papato e quindi la collazione regia dei beneficii vacanti ed accessoriamente l'indipendenza dall'Impero, come gl'imperialisti la necessità e l'indipendenza della Monarchia universale: no, Marsilio difende la causa dello Stato in genere di fronte alla Chiesa: ed, applicando il principio della sovranità popolare, sostiene risolutamente che il Governo deve essere elettivo, e per il primo separa il potere esecutivo dal legislativo. Però non concepisce un organo intermedio fra entrambi, una rappresentanza permanente, che pure, in un modo per quanto si voglia rudimentale, fu intuita dai due Durando e da Giovanni di Parigi.

Di coloro che scrissero dopo il *Defensor Pacis*, taluno ne subì l'influenza come il Paludano rispetto alla sovranità popolare; ma anche lo stesso Ockam poco aggiunse di nuovo, e dei principii specialmente politici, come quello or ora menzionato, non ne sentì l'importanza. Egli tuttavia sviluppò l'altro già sostenuto ed ampiamente dimostrato da Marsilio, della superiorità del concilio sul Papa: principio che poi tornerà a galla in Costanza.

Abbiamo così ricapitolato il processo specialmente della corrente riformatrice. Ma nulla si deve alla papale? — Se la consideriamo dal punto di vista veramente papalino, cioè in quanto sostiene gl'interessi non della Chiesa, della morale, ma del Papa sullo Stato, possiamo dire che in politica non le si debba nulla, tranne ai tempi di Gregorio VII il principio della sovranità popolare quantunque messo in campo per astuzia di guerra. Se la corrente papale la consideriamo poi non nel suo lato vero e proprio, ma in quello connesso della morale, della coscienza; allora in parte le dobbiamo la formazione del diritto naturale. Vedemmo come i Santi Padri e poi più chiaramente San Tommaso, senza accorgersene, avessero trasformato il concetto romano del diritto naturale, intendendo non più il diritto proprio di tutti gli animali, ma i diritti essenziali dell'uomo secondo la sua natura, quei diritti che poi proclamerà la Rivoluzione francese. La difesa dei quali continua anche nei più accaniti papisti dell'epoca di Ludovico il Bavaro, in Agostino Trionfo. [1]

Ma fra i diritti inerenti alla natura umana non si ammetteva la libertà di coscienza; perchè, si argomentava, chi una volta è stato cristiano, ha creduto e ha conosciuto questa religione, non può esser di buona fede nell'apostatare o nel diventar eretico. Ragionamento che non deve farci meraviglia, perchè si ripete anche oggi; ed io non so se Marsilio stesso non fosse della stessa opinione; egli non fa un accenno alla quistione della libertà di coscienza; il che non si deve tanto ad influenza dello stato aristotelico, quanto del medievale, che non riconosceva neppur esso quelli che oggi chiamiamo diritti individuali, ed anche a ciò che Marsilio non usciva dal concetto dello Stato *fidelis*. E che l'argomentazione dei papisti non fosse interamente priva di buona fede, ce lo mostra il fatto, che essi ammettevano la libertà di coscienza per quelli, che non fossero mai stati cristiani. Ma poi facevano eccezione degli Israeliti, dicendo che Dio li avesse condannati a servire ai cristiani; ed ai Musulmani ed ai Pagani impedivano il culto specialmente pubblico. Insomma quell'argomentazione, quantunque non mancasse di buona fede,

---

[1] *Summa de potestate ecclesiastica*, Q. 95, art. 1, pag. 273: « Parentum subventio, cum sit de iure naturae secundum omnem statum, quantum ad praecepti obligationem ab ea Religiosus professus absolvi non potest, si eius Parentes sint in necessitate constituti: in quo casu Religiosus potest exire claustrum, etiamsi ei licentia negetur. » Vedi anche gli articoli 2, 3, 4.

era più tosto una giustificazione teorica della negazione della libertà di coscienza, anzichè il motivo od almeno l'unico motivo della medesima.

Però la formazione del diritto naturale non si deve poi esclusivamente ai politici clericali, anzi essi, specialmente in questo punto, non erano che l'eco del diritto canonico.

Ma tanto papisti quanto riformatori, nell'edificare le loro teorie, erano molto dottrinarii, poco politici; non si degnavano di gettare uno sguardo sulle condizioni della società sincrona, costruivano *a priori:* ancora erano ben lontani i tempi del Guicciardini e del Machiavelli.

Infine, riguardo al Diritto romano, abbiamo visto come esso direttamente abbia esercitato poca influenza sulla formazione dei due concetti dell'Impero e della sovranità dello Stato, pel primo dei quali invece contribuirono principalmente la tradizione e i classici. [1]

---

[1] Vedi Chiappelli, *Vita e opere giuridiche di Cino da Pistoia*, Pistoia, 1881, pag. 108. « Ma da uno studio anche accurato delle opere del legista pistoiese (cioè di Cino) non possiamo rilevarne completo ed intero il concetto su questo argomento, perchè in nessun luogo fa un'esposizione vera e propria delle idee politiche che lo commovevano. Nelle opere di diritto il pensiero giuridico predomina sul pensiero politico, onde non possiamo ritrarne che brevi tratti sparsi..., e questi soltanto possono servire a delineare il quadro che vorremmo completo. » — Pag. 112-3. « Ma come nel secolo XV dai filosofi e dai letterati veniva fatta l'applicazione dell'umanismo agli studi del diritto, così a quelli stessi più tosto che ai legisti si dovette il primo impulso alle ricerche sulla politica ... I primi Glossatori occupati dallo studio delle fonti non aveano esteso il loro spirito indagatore ad esaminare i rapporti fra lo Stato e la Chiesa [L'Alighieri (*Monarchia*, lib. I, § 1) alludendo certamente ai legisti che non si erano fino allora occupati della scienza politica, scrive: « .... cumque inter alias veritates occultas et utiles, temporalis Monarchiae notitia utilissima sit et maxime latens, et propter non se habere immediate ad lucrum ab omnibus intentata.... »] » — Si veda anche il saggio storico dello stesso autore, intitolato *Le idee politiche del Bartolo* nel vol. XXVII dell'*Archivio Giuridico.*

INDICE.

I. Introduzione.
§ 1. Condizioni del Diritto Pubblico medievale. . . . . Pag. 1
§ 2. Relazioni fra Stato e Chiesa. 5
§ 3. Periodi politici dell'epoca da esaminare 11
§ 4. Stato della quistione politico-religiosa alla fine della lotta per le investiture 14

II. Periodo di transizione: dalla fine della lotta per le investiture sino a Filippo il Bello.
§ 1. San Bernando (1150 circa) 19
§ 2. Giovanni di Salisbury (1159) 21
§ 3. San Tommaso (n. 1225 o 1227, m. 1274) 26
§ 4. Gli scolari di San Tommaso: Bartolomeo da Lucca ed Egidio Romano o Colonna. 38
§ 5. Guglielmo Durando di Mende (1311). 41
§ 6. Durando di San Porciano (licenziato 1312, m. 1332). 45

III. L'Impero. 50
§ 1. Dante (Probabilmente prima del novembre 1302) 51
§ 2. Engelbert abate Admontense (scrisse 1308?) 64
§ 3. De Translatione Imperii: Landolfo Colonna (1310-1320) e Marsilio da Padova (dopo il 1324). 69
§ 4. Lupold di Bebenburg, ossia Leopoldo di Bamberga (1338-1340). . 70

IV. La Francia.
§ 1. Summaria brevis et compendiosa etc. (anteriore al dicembre 1301). 76
§ 2. Disputatio super potestate praelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa (1303). 81
§ 3. Giovanni di Parigi (1303). 85
§ 4. Quaestio de potestate Papae (1303) 96
§ 5. Quaestio in utramque partem pro et contra pontificiam potestatem (1303). 98
§ 6. Actio Petri de Cugneris consiliarii regii, et Petri Bertrandi.... de jurisdictione ecclesiastica et politica (1329). 100

V. Ludovico il Bavaro. 105
§ 1. Agostino Trionfo (1324-1328). 106
§ 2. Marsilio da Padova: Defensor Pacis (1324). 112
§ 3. Pietro Paludano (1328?). 134
§ 4. Alvaro Pelayo (1332). 139
§ 5. Guglielmo Ockam (1339-43). 141

Conclusione. 145

ERRATA - CORRIGE.

Pag.	linea		
10	5	decidere giudizi .... nei quali	decidere cause .... nelle quali
16	25	del papa	dal papa
17	19	avesse	abbia
34 nota 2		« Sed aliquis	*Sec. Sec.* ediz. Parma, III, pag. 50-1. « Sed aliquis
35	23	calore	valore
39	1	dello Stato	dallo Stato
39	30	si associò.	si associò. »
41	16	lo Speculatore e vescovo di Mende	lo Speculatore, e vescovo di Mende,
64	10	durante e dopo	durante o dopo
67	33	antico o moderno	antico e moderno
70	2	sono	è
82	13	e dice,	e dica,
85	16	oltre da altre ragioni	oltre ad altre ragioni
87	27	servirlo.	servirlo. »
90	2	neppure ha un' idea chiara del	neppure ha idea del
92	7	dal quale	del quale
97	7	nè ha	ed ha
110	2	medesimo.	medesimo. »
120	8	commissione, la quale faccia il progetto di legge: poi	commissione; la quale faccia il progetto di legge, e poi
124	18	ancora che	che ancora

TAYLOR INSTITUTION LIBRARY
OXFORD OX1 3NA

PLEASE RETURN BY THE LAST DATE STAMPED BELOW

Unless recalled earlier